حاشیه میر سید شریف بر شرح
مختصر قاضی عضد

حاشیه میر در اصول فقه
عضدی

حاشیه میر سید شریف بر
شرح مختصر اصول قاضی عضد

هو العاصم
نه ورد و ده چهار سی ار مره کردم
که به حال تو سرون رود جواد رامد

قد تشرف بتملک هذا الکتاب الشریف ابن محمد
الکشمیری محمد علی عفی الله تعالی عنهما و احمد و آله
الاطهار الاکرمین

من ملک العبد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

قوله من لطف الله تعالى يعني من لطف الله سبحانه بعباده احداث الموضوعات اللغوية فاي
كان الله والفاء لتفصيل ما قبلها اقول من جهة ان بعث الاجمال لما علم حاجة الناس
الى تعريف بعضهم بعضا واعلامهم اياهم ما في انفسهم وضمايرهم وان معاشهم لا يتم الا بالمعاملات
والمشاركات وذلك لان الانسان الواحد لا يستقل بمونته في معيشته لاحتياجه
في بقائه الى ماكل وملبس ومسكن صناعية ولا تكفيه الامور الطبيعية بلطف مزاجه وقربه
من الاعتدال الحقيقي بخلاف ساير الحيوانات ثم ان تحصيلها بالصناعة لا يتم الا بمعاونة
من ابناء نوعه ومشاركة معهم ومعاملة منهم ليشتغل كل واحد او جماعة متعاونون
بعضها ببعض فيحصلون ما يكفيهم ويفضل منهم ويتعاملون بان يعطي هذا ذاك
ما فضل عنده وياخذ منه ما يحتاج اليه مما حصله ذلك الاخر ولا يخفى ان تيسر انتظام
امر المعاش ولاسيما المشاركة والمعاملة محتاج الى ان يعلم بعضهم بعضا
ما في ضمايرهم من الدواعي المتعلقة بامر المعاش قوله وامر معادهم لافادة المعرفة
والاحكام اي الناس يحتاجون الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من امر معادهم
لافادة معرفة الصانع جل جلاله بصفات ذاته وافعاله المتعلقة بالدنيا كارسال
الرسل وانزال الكتب او بالعقبى كحشر الاجساد ورد الارواح اليها وما يتبعهم

من الثواب والعقاب ولافادة احكام الشرعية المتعلقة بافعالهم وذلك لان الانسان
مخلوق لمعرفة الباري سبحانه وتعالى ومكلف بها لسعادة معاشه ومعاده ثم ان المعرفة لا يتم
الا بمقدمات نظرية مستندة الى الضرورية يتوصل بها الى المطالب والعبادة
لا تحصل الا بمعرفة الاحكام المستندة الى دلائلها والانسان الواحد لا يستبد بتحصيل
هذه المعارف المتعلقة بالمطلوبين بل يحتاج الى معين له من نوعه يساعده على تحصيل مرامه
ولا يتصور هذه المساعدة الا بما ذكرنا من الاعلام قوله اقدرهم يعني لما علم الله
سبحانه وتعالى احتياج الناس في تحصيل السعادة الدنيوية والدينية الى اعلام ما في ضمائرهم
من امر المعاش والمعاد اقدرهم على الصوت وتقطيعه قطعا مختلفة من الحروف
بالالات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وتركيبها على وجه يدل على ما في النفس
من المعاني المكثرة اما بوضعها او بوضع تركيبها الواقع على الخارج شتى باراءها سواء
كان ذلك الوضع من الله تعالى او من الناس في تحصيل المطالب بها وانما كان الصوت كيفية عارضة
للنفس الضروري الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري كما ان الحروف كيفيات
عارضة للصوت يصير بها قطعا فخفت مؤنة الاعلام بها وعمت الفائدة لتناول الموضوعات
اللغوية الماخوذة من القطع الصوتية للموجود حاضرا كان او غائبا والمعدوم ممتنعا
كان او ممكنا والمحسوس والمعقول ووجودها عطف على قوله التناولها اي وجود الموضوعات

مع الحاجة اي وقت عرضت والعضا انها مع العضا الحاجة بخلاف الكتاب فانها
لا ادوات تعسر حضورها في جميع الاوقات وتقابها مع العضا الحاجة فربما يطلع على
المراد من لا يراد اطلاعه عليه وبخلاف الاشارة لاختصاصها بالموجودات المحسوسة الحاضرة
فلا يعم فائدتها وكذا سائر الافعال الاختيارية فانه لا شي منها يتناول جميع المعاني
وفيه اي في احداث الموضوعات اللغوية من اللطف ما لا يخفى على المتدبر اذ بها يحصل
الانتظام الاحوال في الاولى والاخرى قوله لان الشكر بوجه يقول المص والتكلم بالفاظ
بعد ادراك ان احداثها من لطف الله تعالى وانعامه فيستحق الشكر عليها فالتكلم على حدودها
واقسامها وطريق معرفتها وابتدا وضعها لان التكلم عليها قيام الشكر والشكر في
الطاف الله تعالى والتكلم بها شكر فالتكلم المستلزم للشكر بل الامر بحثنا وتحريضا
على كون احداثها من نعم الله تعالى قوله على ان الحاجة اي فالتكلم لان الشكر في الطاف
شكر مع ان الحاجة ماسة في هذا الفن الى التكلم بهذه الامور لما مر من بيان استمداده
من العربية قوله ولفظ الكل لفظ الكل يفيد الاستغراق والعموم ولا مدخل في الحد لان الماهية
من حيث هي هي ولا يدخل في الماهية من حيث هي عموم واستغراق ولان الحد يصدق
وحمله على كل فرد من افراد المحدود من حيث هو فرد له ولا يصدق الحد بصيغة العموم على
كل فرد وقد ذكر المص لفظ الكل لانه لا يحد الموضوع اللغوي بل يحد الموضوعات اللغوية بجملتها
لفظ كل ههنا اول

بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صيغة العموم فيها اي في الحد وفي بعض النسخ فيهما
فالضمير للموضوعات والمعنى في حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يجري
الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها فكانه قال معنى
قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا قوله وان كان
بين ظاهر بينهما اي ظاهري المحدود الذي هو الموضوعات اللغوية والحد الذي هو كل لفظ
فرق في العموم والاستغراق ستعرفه فيما بعد وهو ان الجمع المعرف باللام يستغرق جميع
الافراد على التفصيل ولهذا لو قال للرجال عندي درهم لزمه درهم واحد ولو قال
لكل رجل عندي درهم لزمه دراهم بعددهم وانما قال بين ظاهريهما لان المتبادر
من كل منهما ما ذكر في معناه وان جاز ارادة المعنى الاخر منه فلا يصح تعريف الموضوعات
بكل لفظ الا بارتكاب التاويل في احدهما وقد وقع في بعض النسخ هكذا وقد ذكره
اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعنى به جميع ما يتكلم به قوم كما
يتبادر حين يقال فلان لغة العرب لانه عرف طارئ يقال الكل لفظ هذه لغته محتم
مثل واما لانه يحد الموضوعات اللغوية وحصل ان الحد انما للموضوع اللغوي وحده ذكر
لفظ الكل للاشعار بان الحد والمحدود لا يختص بقوم دون قوم يعني لو قال لفظ وضع لمعنى
ربما توهم ان هذا الحد انما هو للموضوع اللغوي العربي فلما قال كل لفظ اندفع لو للاشعار

بان المص لا يعني بالمحدود الذي هو الموضوع اللغوي بل اللغة جميع ما يتكلم به قوم
كما يتبادر منه حين الفهم فانه اذا قيل فلان يعرف لغة العرب يفهم منه الجميع عرفا وانما
لا يعني به ذلك لانه عرف طار واما بحسب اصل المعنى فاللغة يطلق على كل لفظ موضوع
فيقال هذه اللفظ لغة بني تميم مثلا واما الموضوعات اللغوية كان هذه الزيادات
كانت في الاصل فضرب عليها لما فيها من الضعف الظاهر قوله الموضوعات اللغوية تنقسم
الى مفرد ومركب يريد انقسام الكل الى اجزائه ودليل الانحصار يعرف من مفهوميهما
قوله اي الملفوظ في تعريف المص للمفرد يعني ان يكون هو الملفوظ بكلمة واحدة وليس يصح
ان اللفظ الذي هو كلمة واحدة لا الملفوظ بها يعني به بان اللفظ بمعنى الملفوظ وغير
الملفوظ بالذي لفظ ليظهر تعلق حرف الجر فالمفرد هو لفظ بكلمة واحدة اي هو ملفوظ
بلفظ كلمة واحدة وما قال انه لفظ هو كلمة واحدة فان في تعبير ملفوظا بلفظ كلمة واحدة
لابد ان يكون كلمة واحدة والمراد من الكلمة هي اللغوية ومعنى الوحدة الى الضم الى الكلمة
معلوم عرفا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة
لا غير الكلمة الواحدة لغة بالمشتمل على المعطى موضوعين ولا حاجة في اعتبار قيد الوضع
في تعريف المفرد وان لم يصرح باعتماد على ما علم من كونه قسما للموضوعات اللغوية فلا ينتقض
بالمهملات على انا لا نم ان المهمل يطلق عليه الكلمة في عرف اللغة وقال المنطقيون المفرد ما وضع

ما وضع اي لفظ وضع لمعنى وليس لذلك اللفظ جزء يدل في ذلك المعنى على شيء
حين هو جزؤه وداخل فيه والمركب بخلاف المفرد بحسب التعريفين فهو على الاول اللفظ
باكثر من كلمة واحدة ومحصله كما عرف لفظ هو اكثر من كلمة واحدة وسيصرح به الشارح وعلى
الثاني هو ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه ولم يتعرض للمركب في الشرح لظهوره فنحو عبد الله
من التراكيب الاضافية وبعلبك من المركبات المزجية وتأبط شرا مما يشتمل على النسبة الجملية حال
كونها اعلاما مركب على التعريف الاول لكونه اي لكون مثل هذه الامور المذكورة اكثر
من كلمة واحدة لغة مفرد على التعريف الثاني اذ اجزاؤه لا يدل فيه اي حين هو اجزاؤه له
وداخل فيه على شيء وان دلت تلك الاجزاء مفردة اي حال انفراد بعضها عن بعض فان
هذه الدلالة ليست حين هي اجزاء له وان دلت تلك الاجزاء مجتمعة اي حال اجتماع بعضها
مع بعض لكن بحسب وضع اخر غير وضع العلمية فان هذه الدلالة ليست من حيث هي
اجزاء له ايضا قوله اذ يعد حرف المضارعة مع بعده كلمة واحدة اي عرفا قوله
فلا ينحصر اي من الاسماء بل من الالفاظ المشتقة فان جوهر الكلمة اعني حروفها الاصول
الماخوذة من المشتق منه التي يسمى مادة الكلمة جزء منه اي من نحو ضارب ويدل فيه على المعنى
المشتق منه وما ضم اليه اي الى الجوهر من الحروف الزائدة والحركات على الوجه المخصوص
يسمى صورة الكلمة جزء اخر ويدل فيه على معنى اخر انضم الى المعنى المشتق منه فان لفظ ضارب

مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به والتزام كون
امثال ضارب مركبا بعيد قوله اللهم اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد بالاجزاء الالفاظ
مترتبة في السماع ولا ترتب المادة مع الصورة فيه اذ يسمعان معا ورد بانه يحتمل
اي اجتماع التصحيح الكلام ولا اشعر بان اي بما ذكر من الاجزاء المخصوصة لجواز ان الجزء اعم
من الجزء المترتب في غيره ولا دلالة للعام على الخاص معينه الجواز ان يستعمل فيما هو
ظاهر الدلالة على المراد كما تقدم قوله اما ان يستعمل بالمفهوم او لا اشياء تحقيق هذا المعنى فيعبر
قوله اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة فيه بحث وهو انهم زعموا ان دلالة
الافعال على الازمنة الثلثة انما هي بمجرد هيئاتها وصيغها واستدلوا على ذلك باختلاف
الازمنة عند اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب يضرب واتحاد الزمان
عند اتحاد الصيغ وان اختلف المادة نحو ضرب وطلب وفي الموسى نظر اما في الاول
فلان تصاريف الفعل الماضي كضرب ضربا ضربوا صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان بل
المجهول والمعلوم كضرب وضرب مختلفان صيغة قطعا ولا يختلفان الزمان واما في الثاني
فلان المضارع يدل تارة على الحال واخرى على الاستقبال اشتراكا على المذهب الصحيح
فالصيغة واحدة والزمان مختلف وايضا اتحاد الزمان مع اتحاد الصيغة واختلاف المادة
لا يدل على استناد الزمان الى الصيغة لامكان الاستناد الى المواد المختلفة ضرورة اشتراكها

اشتراك المختلفات في امر واحد وقد علم بذلك آه لان هذا التقسيم حقيقي للكلي الا انه
فلا بد هناك من امر مشترك بينها وهو المقسم ومن امر مختص هو القيد منضم اليه به يمتاز
كل عن مشاركاته في ذلك المشترك وانما قال وهو الجنس وهو الفصل مع احتمال ان يكون
المقسم والمميز عرضيين للاقسام بناء على ان المراد هنا هو هذه المفهومات الاصطلاحية
ولا شك ان المشترك منها والمميز فصل بخلاف الماهيات الحقيقية قوله الدلالة اللفظية
منها لفظية المشهور ان الدلالة اما لفظية او غير لفظية وغير اللفظية اما عقلية كدلالة الاثر
على المؤثر او وضعية كدلالة العقد المخصوص على العدد المعين واللفظية اما وضعية او عقلية
او طبيعية واللفظية الوضعية تقسيم الى مطابقة وتضمن والتزام والمصنف جعل دلالة اللفظ الموضوع
بالوضع على قسمين لفظية تقسم الى مطابقة وتضمن وغير اللفظية هي دلالة الالتزام و
الدلالة مع فيه وانث الضمير الذي اضاف اليه المعنى حيث قال او دلالة اللفظ في كمال معناها
دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة تضمن وغير اللفظية التزام فقد خالف المشهور في تقسيم دلالة اللفظ
الى اللفظية وغير اللفظية وفي جعل الالتزام غير لفظية وخالف الظاهر الذي هو استعمال
الدلالة مع حرف الاستعلاء وتذكير الضمير المضاف اليه المعنى فقال الشارح في توجيه الدلالة
الوضعية ولم يقيدها بالاضافة الى اللفظ ليدخل فيها دلالة المركبات وكلام المصنف يمكن
تنزيله على هذا ايضا بان يجعل الضمير في قوله او دلالته راجعا الى اللفظ مطلقا على قسمين

احدیهما لفظیه وهی ان ینتقل الذهن من اللفظ الی المعنی ابتداء ای بلا واسطة معنی خرج
دلالة الالتزام عن اللفظیه بهذا المعنی ضرورة انتقال الذهن الی المعنی الالتزامی بواسطة
المعنی الموضوع له ثم انه ارادوا ان اندراج التضمن فی اللفظیه بالمعنی المذکور ادعی نوع
خفاء فان الظاهر علی ما قیل ان الانتقال الی المعنی التضمنی بواسطة معنی المطابق فقال ای
ای الدلالة الوضعیة اللفظیة واحدة بالذات لکن ربما یتضمن المعنی الواحد الموضوع بازائه
اللفظ جزءین ای کل واحد منهما المرکب من الجزءین فاذا اطلق ذلک اللفظ یفهم الکل منهم
مسمی من اللفظ الجزءان ای کل واحد منهما وهو ای فهم کل واحد من الجزءین بعینه فهم الکل
وذلک لان اللفظ الموضوع للمعنی المرکب اذا لاحظ النفس انتقلت منه الی ذلک المعنی المرکب
من حیث هو ملاحظة ملاحظة واحدة اجمالیه فلیس هناک انتقالات متعددة من اللفظ
الی اجزاء المعنی المرکب یترکب منها الانتقال من اللفظ الیه ولا ملاحظات متکثرة بحسبها
یتألف منها ملاحظة المعنی بل لیس هناک الا انتقال واحد الی ذلک المجموع وملاحظة واحدة
فلیس هناک الا فهم واحد بالذات ولا شک انه فهم الکل وکل واحد من الجزءین اجمالا
ولیس الا فهم واحد فهو فهم الکل وفهم کل واحد فالدلالة علی الکل لا تغایر الدلالة علی الجزءین
ای علی کل واحد منهما مغایرة بالذات بل بالاضافة والاعتبار فان ذلک الفهم الواحد
ان اضیف الی الکل واعتبر بالقیاس الیه یسمی فهم الکل ودلالة المطابقة وان اضیف الی احد

الی احد الجزءین واعتبر بالنسبة الیه یسمی فهم الجزء ودلالة التضمن وهذا معنی قوله وهی ای الدلالة اللفظیة
اللفظیة بالنسبة الی کمال معناها یسمی مطابقة وبالنسبة الی جزئه تضمن واستوضح ذلک بما
اذا وقع نظرک علی زید من رأسه الی قدمه دفعة واحدة فانک تراه وتری اجزاءه برؤیة
واحدة فان نسبت هذه الرؤیة الی زید سمیت رؤیته وان اضیفت الی جزء من اجزائه سمی رؤیة
ذلک الجزء ومنها غیر لفظیه هذا هو القسم الثانی من قسمی الدلالة الوضعیة ویسمی غیر لفظیه
بل عقلیه وهی ان ینتقل الذهن من اللفظ الی معناه ومن معناه الی معنی آخر وهذا القسم یسمی
التزاما وقیل یجب فی هذه الدلالة ان کان المدلول ای ما فرض مدلولا من المعانی الخارجة
عن الموضوع له لازما ذهنیا للمسمی ای یکون بحیث یمتنع انفکاکه بتصوره عن تصور المسمی
اصلا ویرد علی اشتراط اللزوم الذهنی انواع المجازات التی لیست فیها لمعانی المجازیة
لوازم ذهنیة للمسمیات اذ هناک دلالة الالتزام ولا لزوم ذهنیا والتحقیق فیه ای فی اشتراط
اللزوم الذهنی ان الاشتراط فرع تفسیر الدلالة وانه هل یشترط فیه الکلیة ام لا فمن قال انها
فهم المعنی من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشترط اللزوم الذهنی ومنع وجود الدلالة
فی انواع المجازات المذکورة کاصحاب المیزان ومن قال انها فهم المعنی من اللفظ اذا سمع
للعلم بالوضع واکتفی بالفهم فی الجملة لم یشترط کاصحاب العربیة واعلم ان قوله کمال
معناها الضمیر الذی اضیف الیه المعنی علی التعدد تأنیثه کما هو فی اکثر النسخ راجع الی الدلالة اللفظیة

وهو اى كون الضمير للدلالة اللفظية خلاف المشهور فان المعنى يضاف الى اللفظ لا الى الدلالة
واراد به اى بخلاف المشهور الذى هو اضافة المعنى الى ضمير الدلالة المبنية على ان المعنى ب
الى اللفظ الا باعتبار الدلالة ووجهه انه لولا ذلك لكان الاولى ما تابعه المشهور والمعنى عليه
ان الدلالة الوضعية اى الوضعية اللفظية واحدة وتختلف التسمية مطابقة وتضمنا باعتبار ما نسب الى الدلالة من كمال
المعنى وجزئه ووجه هذا المعنى انك اذا قلت الدلالة اما على كمال معنى اللفظ واما على جزء معناه
فما نسب اليه تمام المعنى وجزؤه اعنى اللفظ شئ واحد وكذلك اذا قلت دلالة اللفظ اما على كمال معنى
ذلك اللفظ او على جزء معنى ذلك اللفظ فعلى هذا القياس اذا قيل الدلالة اما على كمال معنى
الدلالة واما على جزء معناها كان ما نسب اليه المعنى وجزؤه اعنى الدلالة شئ واحد فان جزء المعنى
لا يتصور الا لدلالة يكون لها تمام المعنى فيفهم منه ان الدلالة التى لها جزء المعنى هى التى لها
كمال المعنى فالدلالة المضاف الى كمال المعنى هى بعينها المضاف الى جزء المعنى فعند الحكم باتحاد الدلالات
واختلافها بالاعتبار وهو المطلوب وان التضمن فى ضمن المطابقة عطف على قوله ان الدلالة
واحدة فان قلت اذا اتحدتا ذاتا فكيف يتصور كون التضمن فى ضمن المطابقة قلت لما كان
جزء المعنى فى ضمن كمال المعنى الجزء كانت فى ضمن النسبة الى تمام المعنى فالدلالة باعتبار الاول
كانها فى ضمنها باعتبار الثانى ولا محذور فيه فالمعنى ان التضمن ليس تابعا للمطابقة وما يتوهم
انه تبعها توسع انما قيل ذلك لما كان القصد فى وضع اللفظ للمعنى المركب على معرفة المجموع

فالدلالة باعتبار انتسابها الى الكل اصل وباعتبار انتسابها الى الجزء تبع فلهذا التبعية فيها
على ما يتبادر الى الوهم من ان التابع امر مغاير بالذات للمتبوع هذا واما الاستعمال فى فلان الدلالة
ايضا على اتحاد الدلالتين بالذات واختلافهما بالاضافة كما اشار اليه الشارح بقوله وهى الى الجملة
كمال معناها وتوجيهه ان لفظ ما هنا للنسبة فكانه قيل الدلالة اللفظية بسبب كمال معناها اى بسبب
النسبة اليه مطابقة وبسبب النسبة الى جزء معناها تضمن ولا خفاء انه يتبادر منه الى الفهم ان الاختلاف
بحسب الاعتبار والنسبة دون الذات على مدلول مغاير اى للفظ مثل جاء زيد فان لفظ
زيد اطلق على الذات المعينة المسماة به لانهم لو وضعوا التعليل لقوله وقد يطلق المراد
اللفظ يعنى اطلقوا اللفظ على نفسه ولم يضعوا له لفظا ثالثا اخر لانهم لو وضعوا للفظ
لفظا اخر لادى الى التسلسل لان اللفظ الاخر على هذا التقدير يوضع له لفظ ثالث وهلم جرا
ولو سلم عدم تأديه وضع الالفاظ بازاء الالفاظ الى التسلسل بناء على جواز الوضع للبعض
دون البعض فاذا امكن التعبير عن اللفظ بنفسه كان وضع لفظ اخر له ضايعا اذ الغرض الاصلى
من الوضع هو التعبير وقد يكون الوضع لكل واحد من الالفاظ يؤدى الى التسلسل فى الالفاظ
او دلالة المدلول على دليله بخلاف الوضع لبعضها دون بعض ثم ان اريد التعبير عن لفظ واحد
امكن ان يعبر عنه بنفسه فلا حاجة هنا الى وضع لفظ اخر بازائه وان اريد التعبير عن الفاظ
كثيرة يتعذر التلفظ بكل واحد منها او يتعسر احتيج الى الوضع فوضعوا الكلم والاسم والفعل

والحروف والجملة والكلام والشعر وغيرها بازائها الا الفاظ الا انهم لو لم يضعوا الالفاظ
في التعميم التنكير معا اي اذا اريد ان يعبر عن كل فرد من افراد الكلمة مثلا ويجرى عليها
حكم فلو لا وضع لفظ الكلمة او غيرها بازائها لطال الكلام فان قلت الطول لازم للتعميم
على تقدير عدم الوضع فما الفائدة في ضم التنكير معه قلت التعميم يتصور على وجهين احدهما
ان يراد التعرض لخصوصية كل فرد من افراد الكلمة مثلا وهذا الوجه يلزم التطويل ولا يندفع
بالوضع اصلا اذ لا بد من ذكر كل كلمة بعينه وثانيهما ان لا يراد التعرض لخصوصيات الافراد
بل يشملها من حيث انها افراد الكلمة فهذا القسم يستلزم الطول لولا الوضع فاذا وضع
اندفع فالمراد من التنكير عدم التعيين فلو لم يضم الى التعميم لتوهم اندفاع الطول في التعميم بسبب
الوضع مطلق   ومن ههنا الكلام يريد ان كلامه دال على انه يجعل اللفظ دالا على معنى
حيث قال على مدلول مغاير وقال وقد يكون المدلول لفظا اخر فالظاهر انه يدل على ان اللفظ
دال على نفسه فلا يبعد ان يحترز بقوله كدال معناه عن دلالة الالفاظ اذا اريد بها انفس الالفاظ
لان هذه الدلالة ليست دلالة في معناه مع ان النظر فالاسمي دلالة مطابقة وهذا الاحتراز انما
يتصور اذا لم يعتبر الدلالة اللفظية بالوضعية لكن الظاهر من كلام المص تقييدها بذلك والوجه
تركه اولا حيث قال الدلالة الوضعية ولذلك قال ههنا لا يبعد ان يحترز به ثم ان هذا الاحتراز
لا يتعلق بتانيث الضمير ولا بتذكيره ولا باستعمال في دون على بل يتاتى على جميع هذه التقادير واعلم

واعلم انه قد وجد في كثير من النسخ تذكير الضمير في معناه مرجعه الى اللفظ المفرد او الى اللفظ
مطلق ويحمل لفظة في على الظرفية مجازا اي في دلالة اللفظ على كمال معناه او جزئه اقوى واشد
تعلقا من دلالته على الخارج فكان المعنى والجزء ظرفان للدلالة وقد اسست فيهما وعلى تقدير
التانيث يمكن جعله راجعا الى اللفظ فلا يخالف المشهور ولا يستلزم اتحاد الدال والمدلول وانا لم يحتج
الى توجيه ذلك بما قررناه مع ما فيه من النظر الذي لا يخفى على ذوي الفطانة والله اعلم   اي الاعطاء
ما يطلب منها اي في النسبة من تعيين احد طرفيها بعينه فان قلت الطرفان هما الاثبات والنفي
اي ايقاع النسبة وانتزاعها وهو لا يتناول التعريف الجمل الانشائية اذ ليست موضوعة لافادة
اثبات النسبة او نفيها قلت كما ان النسبة الخبرية لها طرفان ثبوت وانتفاء كذلك النسبة الانشائية
لها تعلق ثبوتي وتعلق سلبي نحو قولك اضرب ولا تضرب فان الضرب في الاول مطلوب الى المخاطب
انتسابا ثبوتيا وفي الثاني انتسابا سلبيا لكن لا على الوجه الذي ذكره فتوه فاذا المراد بعين احد
طرفيها اعم مما ذكر من الايقاع والانتزاع فان قيل اللام في قوله لاعطاء في قول المص لافادة
اهي صلة للوضع ام هي للتعليل قلنا الظاهر التعليل لان الجملة ليست موضوعة بازاء الافادة
والاعطاء بل بازاء احد طرفي النسبة بعينه لكن يتوصل بها الى افادة المخاطب واعطائه ما يطلب
منها من تعيين احد طرفيها بعينه وعدم ترتب الغاية عليها لا يقدح في المقصود مثل قولنا النار حارة
والسماء فوقنا داخل في التعريف   لان شيئا منهما لم يوضع لافادة الخبر اي الافادة

احدهما ومنها تعينه بل لافادة ذات باعتبار النسبة ونفهم منها اى من الامور المذكورة النسبة
بالعرض والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة ولا شك ان اللفظ انما وضع
لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة
نسبة الضرب الى زيد وهي المفهوم منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة
عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو بالتبعية ونحو
ذلك حقيقة وكذلك الحال في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات
التقييدية وما في معناها   بحمله عليهم ايجابا اى بامكان حمله عليهم بالاشتراك في
مفهوم كثيرون لان في نفس الامر بمجرد ملاحظة العقل لذلك المفهوم وانما قيد الحمل بالايجاب
لان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلبا فالمعنى الحاصل عند العقل ان امكن له بمجرد ملاحظته فرض
اشتراكه وحمله على كثيرين فهو الكلي سواء فرض العقل الاشتراك اولا وسواء امكن ذلك في
نفس الامر اولا وان امتنع فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الجزئي الحقيقي والكلي اما ان يكون في
مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على افراده وحصوله فيها بالشدة والضعف او التقدم والتاخر
او الاولوية وعدمها فهو المشكك كالوجود فانه للخالق اشد لشدته فيما هو اثر الوجود كما
ان بياض الثلج اشد لشدته في تفريق البصر الذي هو اثر البياض وكذلك الوجود له اقدم
لكونه مبدا لما عداه وايسر واولى اذ هو له لذاته ولما سواه من غيره   وتقابل النوع

جزئي اضافي اى بالاضافة الى الجنس لكن ليس اطلاق الجزئي الاضافي على النوع باعتبار
خصوصه او معناه المندرج تحت غيره سواء كان جزئيا حقيقيا مندرجا تحت كلي او كليا
مندرجا تحت كلي اخر يصدق عليه صدقا كليا عرضيا او ذاتيا فالجزئي بهذا المعنى اعم من
بالمعنى الحقيقي   ثم الكلي اى اللفظ الكلي ولهذا قال ينقسم باعتبار ما دل عليه الى الذاتي والعرضي
قال الكلية والجزئية وان كانتا صفتين للمعاني حقيقة قد يوصف بهما الالفاظ في المشهور
بحال في الذاتي والعرضي   الثاني مقابل الاول اختار هذا على النسخ التي توجد هكذا
الثاني اى الاربعة متقابلة متباينة وانما تعرض لذكر التقابل في هذا التقسيم لانه اقوى في التقابل
مع الاول ضرورة مخالفته اياه في جانبي اللفظ والمعنى   اى يسمى كلها بمعنى كل واحد
من المتقابلة والمتباينة او المجموعها اى بالمتقابلة الموصوفة بالمتباينة ولم يعرف هكذا اى
باطلاق المتقابلة مطلقا او مقيدا اصطلاح من غير المص او المصطلح المشهور هو اطلاق
المتباينة   وهذا انما على ان المجاز يستلزم الحقيقة اى الحكم بان اللفظ اذا لم يكن حقيقة
للمتعدد كان للبعض حقيقة وللبعض مجازا مبني على ان المجاز يستلزم الحقيقة اذ لولا الاستلزام
لجاز كون اللفظ لهما اى للمعنيين مجازين ولما لم يكن المص قائلا بالاستلزام لم يصح منه هذا الحكم
فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع
وكون اللفظ حقيقة لكل واحد من المتعدد هو انه لو استعمل فيه لكان حقيقة لا انه كذلك بالفعل

وح سند مع ما ذكره لان المجاز يستلزم المعنى الحقيقي قطعا وان لم يستلزم الحقيقة يجاب
على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه كذلك والا لتعذر كونه حقيقة
للكل لثبوت المجاز ظاهرا او اذا اريد ما هو اعم من الجميع والبعض تباين القسم المذكور
ويسمى المترادفة ايضا باعتبار كون المعنى الواحد حقيقيا للكل واعلم ان كلا من
الالفاظ المتباينة اما كلي او جزئي الى اخر ما ذكر هناك وايضا يحتمل ان يكون كل واحد
منها او بعضها مشتركا او حقيقة ومجازا وكذلك المشترك اما كلي او جزئي اما بحسب معنييه
او احدهما وقس الباقي على ما عرفت ان القسم الاول اعني اللفظ الواحد لمعنى واحد يوجد
في الاسم والفعل والحرف لكن الاخرين لا يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية وكذا المتباين
والمشترك والحقيقة والمجاز واما المثنى فيوجد في الاسم والفعل دون الحرف وعليك بالتامل
في البواقي   واستدل عن دليل المختار الذي يزيفه وقد خالف هذا الاصطلاح في
مباحث النسخ حيث قال واستدل بان ابراهيم عم امر بالذبح فانه قد اورد عليه اعتراض
واجاب عنه بمنع اصل الدليل سالما قوله اذا كان مذهب المخالف معينا وذلك بان تقسم
تقسيم حا
المذهبان النفي والاثبات والا اي وان لم يكن المذهب المخالف معينا بان لا ينقسم الى
النفي والاثبات بل يكون هناك احتمالات كل واحد منها او بعضها مذهب لطائفة
عبر عنه اي عن المذهب المخالف بذكر ذي المذهب اما باسم لقبا كان او غيره او بصفة للاول

الى المذهب اي عبر عنه بذكر نفس المذهب وقد يشمل التثليث على التركيب قوله عن الاجوبة اي عبر
عنها سواء كانت اجوبة عن الادلة المرتبة على اوله الخصم قوله ونحوه مثل عوض وقلما قوله
وامثاله اي امثال ما ذكر من نحو لا يبعد ان يقال   مسئلة اللفظ المشترك واقع في اللغة
قد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن وعلى الثالث اما ان يكون واقعا او لا فالحصر
الاحتمالات العقلية في اربعة وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجع الاخيرين
الى تصور هنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فيكون راجعا الى الامكان
فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع فلذلك لم يتعرض المصنف الا للوقوع
وعدمه   على ان التواطؤ هو عين التوافق في اللغة الفصيحة وقد يضيم   وهو معنى الاشتراك
اي كون اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح معنى الاشتراك
ما يشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح
وقولنا معا حاصله ان اللفظ المفرد هو الموضوع لمعنى واحد او في معناه
ترجيح حا
شك بحيث تردد بين المعنيين صدق عليه انه للمعنيين على البدل من غير ترجيح وليس بمشترك
في نفس الامر ولا عند المشكك واحترز عنه بقوله معا اذ لا يصدق عليه انه معا قلت
كون اللفظ للمعنيين اما ان يراد به كونه موضوعا لهما فلا نم على حالها او استعمالها فالامر
بمعنى في او على حالها لوجود معنى الاختصاص هناك وعلى التقديرين لا يندرج في المعرف
المفرد المشكوك فيه اذ ليس موضوعا ولا مستعملا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز عنه قلت
المفرد حا

لما دار وضعه واستعماله بين المعنيين عند المشكك جاز اشتباهه عليهما في الوضع والاستعمال

بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه زيادة احتياط وقولنا على البدل عن المتواطي اي

احترز عنه لانه للقدر المشترك بين افراده لا لها وقد يقال لا حاجة الى الاحتراز عنه اذ ليس

موضوعا لاكثر من معنى واحد فهو خارج عن التعريف وكذلك ان قدر الاحتمال فانه

يستعمل في القدر المشترك حقيقة فقط واما استعماله في خصوصيات الافراد فبالمجاز

والجواب ان ذلك بحسب الظاهر ايضا فان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن

انه موضوع لها ومستعمل فيها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للمشترك ومستعمل فيه

وقد حمل هو على الافراد فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان موضوعا

او مستعملا لها بحسب الظاهر لكن ذلك الوضع او الاستعمال ليس على البدل بل باعتبار القدر

المشترك وعن الموضوع للمجموع اي احترازا عن الموضوع لمجموع معنيين او اكثر من حيث

المجموع وقولنا من غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز يعني انه احترازا عن اللفظ بالقياس

الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما يحتاج

على تقدير اعتبار الوضع او اختيار ليكون المجاز موضوعا والا فهو خارج واما على اعتبار

الاستعمال فلا احتياج اليه وانت خبير انه يتوجه عليه شيئان احدهما ان اللفظ الموضوع لمعنيين

على السوية لا يوصف بالاشتراك الا بعد الاستعمال وقد يلزم كون الحقيقة والمجاز

ان اللفظ المفرد ان كان له مجاز ان متساويان بعد الاستعمال فيهما يلزم ان يكون مشتركا على

اعتبار الوضع كما ينبئ عنه قوله وعن الموضوع للمجموع حيث لم يقل وعن المستعمل او يقال ان

الاهم حصوله للوضع الظهر من كونه حصوله للاستعمال لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ

وانما اطلق عليها المسميات منها على الحقائق في التسمية الالفاظ عن الاسم اي اللفظ الدال

عليها اسما كان او فعلا او حرفا فان الاسم بحسب اللغة يتناولها وهو ظاهر لان

من المعاني مراتب الاعداد التي لا تتناهى لتركبها من الحروف المتناهية في اللغة او وضع

فان حروف لغة العرب بل اي لغة فرضت متناهية قطعا بل لو ادعى ذلك في جميع حروف

اللغات لم يبعد بضم بعضها الى البعض مرات متناهية انما قال ذلك ليلزم تناهي الالفاظ

اذ لو كان الضم مرات غير متناهية كان الحاصل غير متناه كان الموضوع له متناهيا

لمساواته المتناهي الذي هو الالفاظ ومن الاكثر يعني ان المعاني الباقية هي اكثر المسميات

فالاهم في الاكثر للعهد الخارجي تحقيق ولذلك لم يؤنثه بل لا نسبة للباقية الى ما وضع

اللفظ له لعدم تناهي الباقية مع كونه متناهيا قيل وقد نقلب الدليل فيقال لو وقع المشترك

في اللغة على ما زعمتموه من اشتراك اللفظ بين معان متناهية لخلت اكثر المسميات او لو حصل

اشتراك كل لفظ من الالفاظ المتناهية بين معان كثيرة متناهية كان الموضوع له متناهيا

ضرورة ان المركب من امور متناهية في العدة كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيا

في العدة فيخ اكثر المعاني عن الاسم ويظهر منه ان المستلزم للخلو ليس عدم الاشتراك المدعى

قوله الجواب انا لا نم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية المعاني منحصرة في اقسام

المتماثلة والمتضادة والمتخالفة لما سيأتي من انها اما ان يتساوى في صفات النفس اي ما لا يحتاج

الوصف به الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والموجود والشيئية لها فهي متماثلة

كافراد الفرس مثلا او لا فاما ان يتنافى بانفسها اي يمتنع اجتماعها في محل واحد بالنظر

الى ذواتها فهي المتضادة كانواع الالوان او لا فهي المتخالفة كالسواد والحركة والحلاوة

اذا تمهد هذا فنقول لا نم ان المختلفة والمتضادة غير متناهية واما المتماثلة فانها وان كانت

غير متناهية لكن لا يجب الوضع لها ولا يحتاج اليه بخصوصياتها الغير المتناهية بل

باعتبار الحقيقة الواحدة التي تتحقق هي فيها سلمناه اي كون المختلفة والمتضادة

غير متناهية او وجوب الوضع والاحتياج اليه بخصوصيات المتماثلة سلمناه لكن لا نم لزوم

الخلو بل سلمنا الاحتياج الى الوضع لجميع المعاني الغير المتناهية لكن لا نم لزوم خلو بعض

المعاني عن الالفاظ لولا الاشتراك اي عن تركب الالفاظ من الحروف المتناهية لا يستلزم

تناهيها لجواز لا تناهي صورة الحاصلة في تلك الحروف بضم بعضها الى البعض على وجوه مختلفة

من الحركات والسكنات في العدة مراتب غير متناهية او لا ترى ان مراتب الاعداد

غير متناهية ويمكن التعبير عن جميعها بالتصرف في اثني عشر اسما فالمركب منها غير متناه

لا حصر في وجوه التاليف مما ذكرناه اولا قوله اذ يمكن التعبير عنهما بالاضافة الى المحل

كان يقال رائحة المسك والعنبر وغيرها كالموافقة والمخالفة للطبع فيقال رائحة طيبة او كريهة

وفي بعض النسخ لكن لا نم التساوي وهو بطلان اللازم اذ كل المسميات المختلفة مما لا يوضع له

اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية بل قال ابن متويه اكثر اللغة مجاز وكانواع الروائح

ولا يحتمل معه الوضع اي قوله وكانواع الروائح عطف على قوله المجازية والتقدير او يعبر عنه

بالالفاظ المجازية وبالحقيقة كانواع الروائح فان التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها

على سبيل الحقيقة وكذلك كثير من الصفات فان مراتب الشدة والضعف في الحركة

والحلاوة لم يوضع لخصوصياتها الفاظ مع امكان التعبير اما بالالفاظ المجازية او الحقيقية

مثل اطلاقه عليها حقيقة اما بالاتفاق او على ذلك كما ذكره الآمدي في المنتهى واما العدم

صحة سلب الموجود عن شيء منهما في نفس الامر لكان اطلاقه عليهما حقيقة باعتبار

وضعه لمعنى عام مشترك بين القديم والحادث ضرورة انحصار اطلاق اللفظ حقيقة على

معنيين في الاشتراك اللفظي والمعنوي فاذا لم يكن موضوعا لخصوصية كل منهما ولا لامر

مشترك بينهما فاما ان لا يكون موضوعا لخصوصية شيء منهما فلا يكون حقيقة في واحد منهما

واما ان يكون موضوعا لخصوصية احدهما فقط فهو حقيقة فيه وفي الاخرى مجاز فان

المعقول حقيقة في معنيه وليس من المشترك لفظا ولا معنى قلت ان لم يكن النقل المناسب فهو

مشتهاة

من المشترك اللفظي اذ هو موضوع لهما على السوية وان كان لمناسبة فهو حقيقة في المعنى الاول
مجاز في المعنى الثاني بحسب اللغة وحقيقة فيه ومجاز في الاول بحسب العرف ولا منزل الحجة فيهما
لم يتعرض له المص في التقسيم السابق لانه يتأتى على تقدير وضعه لامر مشترك بينهما الا يكون حقيقة
في شيء منهما لان اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز من اقسام المجاز لانا نقول اذا اطلق
العام واريد به الخاص من حيث خصوصه فهو كان مجازا واما ان اطلق العام عليه باعتبار
عمومه اي باعتبار ما فيه من معنى العام ويستفاد الخصوص من القرائن حالية او مقالية فهو
حقيقة اذ لم يطلق الا على معناه ولذلك اذا حمل العام على الخاص بحسب معناه كان حقيقة
فيه كقولك للانسان الانسان حيوان وهو اي كونه موضوعا لامر عام مشترك بينهما بمعنى
التواطي بمعنى الاشتراك المعنوي كالسيط واما الثانية اي المقدمة الثانية وهي
بطلان اللازم فليس امرا واحدا فيهما لان ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات
بالحقيقة وان كان المسمى صفة فهو واجب في القديم ممكن في الحادث وانه محال لان
الوجوب الذاتي للذات والامكان الخاص من لوازم الماهية وهما متنافيان وتنافي اللوازم
مستلزم لتنافي الملزومات فيلزم منافاة الشيء لنفسه والجواب ان اريد بوجوب الصفة
في القديم ان تلك الصفة واجبة بذاتها فهو ممنوع كيف والوجوب الذاتي ينافي الصفتية لاحتياجها
الى الموصوف وان اريد ان تلك الصفة واجبة لذات القديم سبحانه بمعنى ان ذاته يقتضيها

اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا فامكانها في الحادث ان ذاته لا تقتضيها كذلك ولا استحالة
في كون الصفة ممكنة في بعضها الواحدة بالحقيقة بالنسبة الى ذات تقتضيها احديها دون الاخرى
فيظهر ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ اي الاشتراك المعنوي
لما حققناه من ان الوجوب والامكان راجعان الى ذاتي القديم والحادث واللازم
من اختلاف الذاتين لا الصفة والقول بان رجوعهما اولا الى الصفة يستلزم كون احدى
الصفتين مخالفة للاخرى في الحقيقة ولا يمنع ذلك من اشتراكهما في امر عام بوضع اللفظ   لا نسلم
بازائه كالسواد والبياض المشتركين في معنى اللون بط لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر
العام المسمى بالوجود فانه واجب في القديم ممكن في الحادث كالعالم والمتكلم
فانهما في القديم واجبان لاقتضاء ذاته اياهما وفي الحادث ممكنان لعدم اقتضاء
ذاته لهما مع انهما اي العالم في القديم والعالم في الحادث مشتركان في معنى قطعا
وان كانا متمايزين بحسب الخصوصيات ولفظ العالم انما هو موضوع بازاء ذلك المعنى
وكذا الحال في وضع المتكلم او مع ان القديم والحادث مشتركان في معنى باعتبار العلم
والكلام وهو الذي وضع بازاء العالم والمتكلم وانما اورد مثالين توضيحا للمنع
على ان الاشتراك المعنوي فيهما اظهر كما اشار اليه الشارح بقوله قطعا   قال قلت
لم لا يجوز ان يكون مراده من نفي الاشتراك اللفظي هو الاشتراك المعنوي المنتسم

قال الاشعري خالف في العلم والكلام ولم يستعمل الخلاف في العلم والكلام

لا التواطؤ والتشكيك فلا يستلزم شيئا منهما بعينه فلم يلزم المحذور من الاشتراك المعنوي
اللازم لانتفاء الاشتراك اللفظي التواطؤ والتشكيك محتمل وقوله معنى منقول عن الاشتراك
والتواطؤ منصوب على انه مفعول الزم ويحتمل احتمالا بعيدا ان يضاف معنى الى التواطؤ
وبعد تم الكلام يكون الزم من عدم الاشتراك اي لفظا فانه المتبادر عند الاطلاق معنى
التواطؤ واعترض ان ذلك اي التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان ماخوذا
في الماهية يعني في مسمى المشكك فلا اشتراك معنويا هناك ضرورة ان البياض الماخوذ مع خصوص
الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية الضعف معنى اخر والغرض ان تلك الخصوصيات داخلة
في مسمى لفظ البياض فيكون مشتركا لفظيا لا معنويا وان لم يكن التفاوت ماخوذا في مسمى
المشكك بل يكون مسماه مثلا مطلق البياض المشترك بين افراده فلا تفاوت في مسمى المشكك
لتساوي فيها فيكون متواطئا فلا تشكيك اصلا والجواب ان التفاوت ماخوذ في ماهية
ماصدق عليه ذلك اي مسمى المشكك من افراده دون في ماهية مسماه فلا يلزم التواطؤ
لاعتبار التفاوت في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في الماهية حيث كان
~~بل الموضوع في التعريف الى الملتقط لا مكان التوصل اليه باجتهاد مخصوص الاخر~~
~~هو الصحيح احدهما الاولى اي المعافية الروي هو الموقوف الاخر من القائم~~
~~تبنى عليه العصيرة وتمييز الكلام في قوله معا لتلك والقائم عند الاخر اي~~
المسمى

الفرض

المسمى والحاصل ان التفاوت انما هو في الافراد لا مطلقا بل باعتبار حصولها فيها
وصدقه عليها فالمعنى الواحد لو كان حاصلا في افراده صادقا عليها فاما ان يختلف
تلك الافراد في حصوله فيها وصدقه عليها اولا فالاول هو المشكك والثاني هو
المتواطئ فقوله اولم يكن التفاوت ماخوذا في المسمى فلا تفاوت فيه ان اراد به
انه لا تفاوت في المسمى من حيث هو فمسلم لكن لا يستلزم ذلك التواطؤ لجواز الاختلاف
والتفاوت فيه بالقياس الى الافراد وان اراد به انه لا تفاوت اصلا فممنوع
لجواز التفاوت باعتبار الصدق عليها وبهذا القدر يتم الكلام واما ان المراد
بما صدق عليه هل هو الحصص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى
المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية او لا وان وجوه التفاوت
داخلة في ماهية الافراد والحصص او في هوية احديهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء
في اربعة اقسام فمما لا يتوقف عليه المرام مع احتياجه الى التعمق في الانظار وتطويل
في الكلام واما انه توسع في تسمية الشيء اي الاشتراك المعنوي باسم ضده
الذي هو التواطؤ اطلاق للخاص على العام واياما كان فالمراد بالتواطؤ
الاشتراك معنى وما يقابل ذلك اي الاشتراك لفظا فاما حقيقة ومجاز
بان يكون موضوعا لاحدهما او يستعمل في الاخر للمناسبة وكثر ذلك فيهما فاشتبه

وعلى هذا

المعنى الحقيقي بالمجازي فيطلق المشترك منهما واما متواطئا لكونه موضوعا للقدر
المشترك منهما فاستعمل منهما باعتبار ما يطلق الاشتراك منهما كما ترى
انه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع التوابع اليها او المتقابلة اليها يلزم المعقد
تحصيل بدليل اسماء الاجناس فانها لا تدل على التفاصيل ما تحتها او لا تعيد
بل اشارها وكذلك قيل ولا يلزم منها امر مجمل سوا ء قيل انها موضوعة للحقايق بعينها الواحدة
او لها من حيث هي لكنها يطلق على فرد منها باعتبار اشتماله عليها بل تقصيد
التوزيع الاجمالي اما لان العلم قد يتعلق بمجمل واما لان التفصيل يلزم محذور
فاما ان يقع مبينا كان يقال مثلا عسعس بمعنى اقبل اولا بمعنى ادبر لا يمكن
بيانه بمفرد اي الغير مشترك ولا يحتاج الى بيان كان يقال ادبر او اقبل وقد يقع ما لم يكن
للمعنى المعقد لفظ مفرد ولا يمكن بيانه وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه في افهام
المعقد وذلك على تقدير البيان او ما لا يعين المعقد وذلك على تقدير عدم الخواص
بعد تحصيل وقوعه في القرآن غير مبين وحاصله اما ان يتعلق بالاحكام او بغيرها فعلى الثاني
تحصيل فايدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وقد عرفت انها قد يكون مقصودة
وعلى الاول تحصيل فايدة اخرى ايضا وقد يختار وقوعه فيه مبينا والتفصيل لان ذكر
الشيء مجملا اولا ومفصلا ثانيا ابلغ واوقع وقد اختلف في ان الترادف المرادف

الترادف يوارد يطلق او الالفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى
واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار اصل
الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا او التي يدل بعضها مجازا وبعضها
حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتاكيد والمؤكد وبوحدة
الجهة الحد والمحدود وقيل لا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد
والمحدود وعد يوان مثل هو كما الانسان قاعد والبشر جالس هو توارد في الالالة
على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين
فذاك والا احتيج الى قيد الافراد وهو الظ وما يظن منه بعض ان ما يظن انه
من قبيل الترادف ليس منه بل هو من باب اختلاف الذات والصفة اي بعضها
موضوع للذات وبعضها موضوع للصفة كالانسان والناطق او اختلاف
الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح او اختلاف الذات وصفة الصفة كالانسان
والفصيح او اختلاف الصفات المتعددة لذات واحدة لكن وقع الالتباس
لشدة الاتصال بين هذه المعاني فظن انها موضوعة لمعنى واحد وهو على الحكيم
غير جائز ولا شك ان الواضع حكيم ان كان هو الله سبحانه وان كان غيره فكذلك
لان وضع هذه اللغات المشتملة على اللطايف الكثيرة والدقايق الغزيرة
اثر الحكمة

تعريف القافية

لايتاتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها قوله فيكون التوسع في التعبير اقصى
الا المعنى لامكان التوصل اليه باحدهما عند نسيان الاخر قوله او قد يصلح احدهما
للروى اى للقافية الروى هو الحرف الاخير من القافية التى يسمى عليها القصيدة
وينسب اليه كاللام في قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافية عند الاخفش
هى الكلمة الاخيرة من البيت كلفظ حومل وعند غيره من اخر البيت الى اول ساكن
يليه مع الحركة السابقة عليه وقيل بل مع المتحرك الذى قبله فعلى الاول القافية
من حركة الحاء الى اخر البيت وعلى الثانى من الحاء وانما فسر الروى بالقافية لان احد
المرادفين يصلح ان يكون رويا اى قافية او للوزن الشعرى اى يصح الوزن باحدهما
دون الاخر وهو ظاهر في النظم اما في النثر فلان الفواصل والاسجاع فيه بمنزلة
القوافى فربما يصلح احدهما لذلك دون الاخر وايضا فان اخر السجع ما تساوت
قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما دون الاخر وكالتقابل الموجود في الاحكام
وفى اكثر نسخ المتن هو المطابقة وما ذكره من تعريف التقابل من انه ذكر معنيين
متقابلين يعنى المطابقة على ما هو المشهور واما التقابل فهو قسم منها وهو ان يؤتى بمعنيين
متوافقين او اكثر ثم بما يقابلهما كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا
الا انه لا مناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة وبالعكس

وبالعكس انما يتصور ذلك اى حصول التقابل باحد المترادفين دون الاخر والمعنى
ودفع ما قيل من ان الترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين
متضادين فقط الا ان يعتبر مع ذلك كون احدهما موازنا للاخر او موافقا له في
الحروف الاخيرة او نحوهما وتقريره ان معنى تيسير الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين
دون الاخر وذلك ممكن اذ لا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر غير ما يراد فيه عليه
يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون صاحبه اى لا يكون موضوعا للمعنى
الذى يحصل التقابل باعتباره كما قال مصرى للبغدادى خشنا خير من خياركم فقال
البغدادى في جوابه خشنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخشن والخيار بوجه وهو
ان يراد بالخشن الخشين وبالخيار خلاف الاشرار ووقع منها المشاكلة ايضا بوجه اخر
وهو ان يراد بالخشن النبت المعروف وبالخيار القثاء والمراد بالمشاكلة هو التناسب
المسمى بمراعاة النظير اعنى جمع امر مع ما يناسبه لا بالتضاد لا المشاكلة المصطلحة
التى هى ذكر الشىء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ولو قال خشنا خير من قثائكم لم يحصل
التقابل اصلا بل كان هناك مشاكلة ثم انك تعلم ان التقابل مع التناسب في
هذا الكلام انما نشا من اشتراك كل من الخشن والخيار بين معنيين فالاشتراك الخيار
بين المعنيين مدخل في حصول التقابل بخلاف كونه مرادفا للقثاء اذ لا اثر له في ذلك

فقطعا فانا لو فرضنا ان العشا لم يوضع لمعناه لم يحصل ذلك في التقابل اصلا

نعم اذا فرض وضع العشا لمعناه متقدما على وضع الخيار له كان لو وضع لمعنى ملاحظ مع

وضعه للمعنى الاخر دخل في حصول التقابل لهذا بين المطارد تكون سنده اللمنع والصحيح

فيه انه لو عكس الغرض لم يكن لوضع العشا اثر في حصوله فتامل هذا التوجيه انما يصح

لو كان الخيار عربيا وقد صرح الجوهري بخلافه والكلام في المرادف من لغة واحدة

اذ لا ينكر اهل اللغات المتعددة والصحيح ان تغير الترادف للمطابقة اذا اريد تكرارها

بغيرها وقعت او لاتيق مثل ما غير بعض في البسط والمساكن والطلاق وتكرير بدون استقباح

والجواب بعيد لكونه مناقشة في مثال حرره لا تخير المطاوية ان الخيار بعد استعمال العرب

اياه صار في حكم موضوعات لغتهم فانهم قد اعتبروا وضعه لذلك المعنى وان كان

من غيرهم ثم استعملوه فيه فقد ران اعتبار هذا الوضع مع وضع العشا عندهم

لذلك المعنى يستلزم عزا احدهما عن الفايدة بالعكس اليهم واما ما ذكره

من التوجيه فغيره ان الاصل في تراس الاسجاع وما في حكمها اختلاف المعاني والمراد

الحاصل من الترادف هناك في التحقيق دفع التكرار اللفظي لا حصول المطابقة

ولا اختصاص له بها اذ قد يقصد دفع التكرار اللفظي في تكرير غيرها معنى

زعم قوم ان الحد ليس الحد الحقيقي كما دل عليه الجواب ولان اللفظ مرادف كما مر

كما مر ودعوى الترادف في الرسمي بعيد جدا اذ الحد يدل على المفردات التي على

اجزاء المحدود بالوضع فمتعددة دلالة عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل

عليها بوضع واحد فدلالته عليها اجمالية فبينهما وان دل على معنى واحد لا يدلان

عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد المعنى في الحد والمحدود دون ما ذهب اليه

غيره من اختلافهما لدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد

الماهية وجميع اجزائها بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق

راجع الى الدلالة الى نفس المدلول في ذاته لان فطنشان لا يعد ذلك بل يذكر

مفردا عن متبوعه ولو افرد لم يدل على شيء اصلا قال ابن دريد سالت اباحاتم

عن معنى قولهم بشن فقال ما ادري ما هو بخلاف عطشان فانه يدل على معناه

مجموعا ومفردا بعد خروجه عن التوابع بعد الافراد وان لم يعتبر امكن اجراؤها

بعيد وحدة الجهة قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل من المرادفين عبارة المتن

على النسخ المشهورة مكان الاخر واما النسخ التي وقعت

لا اشتغلها بحث فتام كل من المرادفين مكان الاخر فاحتاج في تصحيح الكلام

الى تقدير الصحة لكان ذلك الامتناع لمانع ضرورة لان المصحح وهو اتحاد

المعنى من جهة الدلالة موجود واذا وجد المقتضي لشيء كان امتناعه لمانع

او سلك طريق في وجه دعوى والاول

سوء حال الوضع والبلاغة بعد سؤال الصحة

الى معنى بصحح الاتباع كما لا يخفى

فقطعا او مقصور ههنا كان مانع الا من جهة المعنى او التركيب وكلاهما منتف
لصح هذا اي كبرا لى في تحريم الاقتباح والخلاف فيه بعينه في هذا التركيب وصحته
ولا الزام الا بما هو مجمع عليه اذ الملزم ليس بدليل سواله وعلى هذا الجواب يحمل على
على عمومه واما الجواب الثاني بالفرق فيقتضي تخصيصه بالمراد فيمن من لغة واحدة
فقط والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القران فهو باطل قطعا وان اراد
في الحديث فهو الخلاف الذي سيأتي وان اراد في الادعية والاذكار فهو ايضا على
الخلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ التي وردت فيها وان اراد في غيرها فهو صواب
سواء كان من لغة واحدة او اكثر الغرض من تعريف الحقيقة والمجاز يعني ان الغرض
في هذه المسئلة بيان الحقيقة والمجاز بحدهما واحوالهما من الاقسام وغيرها فالمراد
بالتعريف معناه اللغوي اعني البيان وكذا ارباب البحث معناه لغة اعني التفتيش
والكشف الشامل للتصور وبيان التصديق ثم ان حض ... اصطلاحا بالخبر غالبا
ويمكن ان يكون الغرض الاصلي هو الحد وما ذكر من الاحكام فبالتبع وفيه اي
في تعريفهما بحثان الاول كل واحد منهما او بقول الحنيان ... ههنا في ضمن هذا
الجزء الذي هو تعريفهما والحقيقة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت
فهي بمعنى الثابتة اللازم ولذا اطلقت في اللغة على ذات الشيء اللازم له ونقلت في الاصطلاح

في الاصطلاح منهما الى اللفظ المذكور للمناسبة في اللزوم والثبات هذا هو
المفهوم من ظاهر الشرح موافق الاحكام وابن حجر ما ذكر فيهما من التوجيهات
الاخر فلا حاجة لذكرها اي بحسب وضع اول الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان لفظ في بمعنى السببية وقد وردت بهذا المعنى في الاخبار كقوله عم عذبت امرأة
في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب هرة حبستها وفي النفس المؤمنة مائة من الابل
اي بسبب قتلها وفي خمس من الابل شاة وفي الرجل الجيد لمسكم فيما اخذتم
وقوله تعالى لمسكم فيما افضتم فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول والتجوز ولفظ
في ههنا كهي فيما يقول هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع او اللغة بمعنى كذا اي استعمل
بسبب وضع احدهما ... متعلقه بالاستعمال على معنى السببية وليس صلة الاستعمال
كما في قولك استعمل اللفظ في المعنى الفلاني وليس في التعريف على هذا التوجيه الاحتمل
في على معنى نقل استعماله فيه ... الوضع على ظاهره الذي لولاه
لاحتاج الحد الى القيد المشهور اعني قولنا في اصطلاح التخاطب او الى اعتبار قيد
الحيثية اعني قولنا من حيث هو موضوع له اولا لانتقض بالصلوة مثلا اذا استعملها
الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي فانها مجاز قطعا ويصدق عليها
انها لفظ مستعمل في شيء وضع له اولا وانما تخرج عن الحد بالجيد العتدين اذ وضعها

للدعاء

ليس في اصطلاح التخاطب ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة لها او الحمل على
معناه المشهور يستلزم محذورين جعل الوضع للمعنى الموضوع له وهو خلاف الظاهر وتعبير
فيه في التوزيع وحملها على السببية لا يستلزم الا محذورا واحدا فهو اولى وبوجه هذا
الوجه قوله اولا اي بحسب وضع اول ثانيا لكم يستعمل فيه بوضع اول وثانيا يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان المعنى ليس ظرفا للاستعمال حقيقة بل بعيد ان له تعلق بالمعنى
تعلقا مخصوصا صار كانه ظرف للاستعمال ومحيط به ولا شك ان الاستعمال متعلق
بالوضع وناش منه بحيث يتصور ههنا ايضا ظرفية بعيدا فكما يقال استعمل اللفظ
في معنى كذا بناء على الظرفية المذكورة يقال استعمل في وضع كذا بناء عليها وما كان
مال الظرفية هناك الى تعلق خاص يستعمل فيه اللام كثيرا وان كان استعمال في اكثر
وعلى انا ههنا الا السببية يستعمل فيه الباء اكثر وان كان في مستعمله فيه واذا عرفت
هذا فالشارح قدس سره حمل لفظ في على الظرفية المعتبرة للوضع بالقياس الى الاستعمال
واجرى الوضع على ظاهره وما ذكره في التفصيل هو حاصل المعنى وما في الكلام
على ما تقرر انفا وانت بعد خبرتك بحصول كلام عارف تطبيقه على المراد وما وقع
على ما قيل عليه من ان حرف في نحو عن كونه صلة للاستعمال في كونه بمعنى الباء مع تقدير
مضاف اكثر وجاعل الظرف ولا حاجة الى زيادة القيد لاعتبار ملاحظة الحيثية

بمعناها

المعدودة

المضاف

الحيثية لان الشارح رحمه الله لم يقل ان في ليس صلة للاستعمال اصلا بل حكم انه ليس صلة
له ههنا كما هو صلة له في قولك استعمل في المعنى الفلاني وقد عرفت ان الامر كذلك
على الوجهين واما كونه بمعنى الباء في الوجه الاول فهو وان كان خلاف الظاهر لكن
المحذور ههنا واحد وهناك شيئان اذ لا بد من اعتبار قيد سواء كان قيد التخاطب
او الحيثية وانما خص الاول بالذكر لشهرته في هذا المقام واما تقدير المضاف فالشارح
بري عنه اذ لا حاجة اليه في شيء من الوجهين قطعا وما ذكره من قوله اي بحسب وضع اول
فهو حاصل المعنى لا ان لفظ حسب مقدر هناك بل اما بلا وضع بل بالمناسبة او بالوضع
غير اول الملحوظ فيه وضع سابق ينبه على فائدتين احديهما الاختلاف في ان المعنى المجازي
هل وضع اللفظ بازائه اولا وهذا الخلاف لفظي مبناه ان وضع اللفظ للمعنى
فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا
ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة المخصصة او التوعية
لاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع والثاني تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا
في المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضع
الشخصي فقد ذهب اليه بعض ومع هذا الخلاف جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه
فعلى الثاني لا استعمال المجاز بمجرد المناسبة المعتبرة نوعها والخلاف في ان هذا الاعتبار

وضع اولا وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبرة نوعها مع الاستعمال الشخصي والنزاع
فيما ذكر وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالمعنيين جميعا سواهم نعم الخلاف
على المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال انه لوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع البتة
ويمكن ان يقال منشأ الخلاف ان الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون تخصيصا
شخصيا متعلقا بعين اللفظ بالقياس الى معناه او هو تخصيص اللفظ بالمعنى فيعم
الشخص والنوعي فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترطين النقل في الاحاد اذ قد علم
بالاستعمال تخصيص عينه بازاء المعنى وليس موضوعا عند غيرهم فالخلاف معنوي
راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين ومن يرد على هذا
ان نقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصي في المشتقات كاسم الفاعل وغيره
موضوعة لمعانيها الحقيقية بلا خلاف مع ان الظاهر ان وضعها نوعي كما سنشير اليه
وثانيهما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يحتاج الى ان الاولوية
لا تتحقق بوضع الا اذا كان هناك وضع اخر هو ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل
حقيقة وضعان احدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم
في كل لفظ كونه مشتركا او ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا له حرما واعلم ان
تعريفه يريد ان ما ذكره المص تعريف الحقيقة يتناول جميع انواعها لان الوضع المعتبر

المعتبر في التوقيف اعم الوضع الاول بالتفسير المذكور اما وضع اللغة وسمع كلها هذا على
يحث الحقيقة الشرعية واما لم يورد للاصطلاحية مثالا لان ما كان بصدده على لفظ الحقيقة
منها السابق في المجاز لفظ المجاز اما مصدر ميمي بمعنى الجواز اي الاستعمال من حال الى غيره
واما اسم مكان منه بمعنى موضع الاستعمال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لمناسبة
هي ان اللفظ قد استعمل الا غير معناه الاصلي وهو متصف بالاستعمال كسببه في المحل اوان المستعمل
قد استعمل فيه من معنى الى اخر هذا هو الظاهر من الشرح وان امكن ان يوجه بنقل المجاز
عن معناه اللغوي الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور وقوله في غير
وضع اول يتناول المجاز على تقدير الوضع وعدمه فيكون اولى مما قيل ما جد به كقولهم
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما والبحث عن اللفظ في كلا في تعريف الحقيقة والمجاز
وبعيد الاخير اعني قوله على وجه يصح احترازا عن اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه
لا يصح مثل ان يستعمل لفظ الارض في السماء وهذا التعريف الذي ذكره منطبق على مذهبي
وجوب النقل في المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة فكان احسن مما قيل من مذهب
كقولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع اول العلاقة بينهما اي بين الموضوع له اولا
وغيره ادلها قد يرد انه ان الاستعمال للمناسبة لانها مع غيرها وايضا بالتزم
على تقدير وجوب النقل ان لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال فلا ينطبق التعريف على

هذا المذهب واعلم انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان
من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع الاول
لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول
في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس المجاز لا بد فيه ا
لا بد في المجاز من العلاقة بين معناه المجازي ومعناه الحقيقي والا اي ان لم
يشترط علاقة فهو اي المجاز بل استعماله في المعنى المجازي اما وضع جديد او غير معتبر
لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة
اولا فاما ان يعتبر بالاطلاق تخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد
او لا فلا يكون معتبرا اذ المعنى المتعلق لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له اصلا بل
نسبته اليه كنسبته الى سائر المعاني والعلاقة اتصال ما بين المعنيين معتبر بحسب نوعه وتصور
وذلك الاتصال من وجوه خمسة الاول الاشتراك في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار
من حيث انه محاط بحد او اكثر ولا خفاء في ظهوره الثاني الاشتراك في صفة
والمراد بها هاهنا الامر القائم بالغير على الشكل ويجب ان يكون ظاهرة الثبوت
للمعنى الحقيقي ولها به مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي
الى الموصوف بالصفة فيفهم منه المعنى الحقيقي الاخر اعني المجازي باعتبار ثبوت

ثبوت الصفة كاطلاق الاسد على الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة وانما فيه ظهور
ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذ لا يمنع مانع عن اعتبارها فيه
بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المعنى بخلاف اطلاق الاسد على الابخر فانه
لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة في الاسد وهذان القسمان من المجاز يسميان استعارة
وما عداهما مجاز مرسل الثالث انه كان عليها اي كان المستعمل فيه اعني المعنى المجازي
على الصفة التي يكون اللفظ حقيقة فيها الرابع انه اي المستعمل فيه ايل غالبا الى الصفة
التي هي المعنى الحقيقي الخامس المجاورة وهذا الوجه يعم الامور المذكورة وكون الجزء في كله
شامل للاجسام والاعراض وكون الحال في محله وكونهما في محل واحد او في محلين
متقاربين كقيص الاعراض اصطلاحا كما ان المظروف في ظرفه وكونهما في حيزين متقاربين
تخصيص بالاجسام وانما لم يقل او في حيز واحد كما قال في محل واحد لانه لا يتصور تداخل الاجسام وشغلها حيزا واحدا
بخلاف الاعراض الكثيرة في محل واحد كالحركة والسواد في الاسود المتحرك بل
وما متلازمان في الوجود عطف على قوله وما لا يكون كذلك باعتبار تخصيصه بما ذكر العبده اي مولده في محل واحد
الى بل ويعم ما هما متلازمان في الوجود او عرفا لتجاورهما فيه كالسبب والمسبب المجاورين
في الاجسام والاعراض وما هما متلازمان في الخيال او العلم كالضدين فان الذهن
ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض وبالعكس فبينهما تلازم عرفي وتجاور هناك

ثم ان المجاورة وان كانت شاملة لهذه الاقسام لا يلزم ان يكون كل واحد منها
معتبرا بل المرجع في ذلك الاستقراء اما بين ذاتيهما اتصال ربما اجتماعهما
في الاعيان او في الاذهان بدليل قوله فنعم بعده اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض
لا يطلق الاتصال [illegible] والاعيزه وصاحب الاحكام [illegible]
الوجوه الحسنة قال وجمع جماهير الجمهور وان تعددت عن جارحة عما ذكرنا ثم اعلم
ان العلماء قد حصروا العلاقة المصححة للتجوز في خمسة وعشرين بالاستقراء وان كان بعض
الاقسام منها متداخلة الاول استعمال اسم السبب للمسبب نحو بلوا ارحامكم اي صلوها
الثاني عكسه كان نحو للخمر الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه
للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار بالاعتزال
عن النساء في قوله قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار
السابع المشابه في صفة شكلا او غيرها كالاسد للشجاع الثامن المطلق
للمعين كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام نحو حسن
اولئك رفيقا اي رفقاء الحادي عشر عكسه كالعام للمخصوص الثاني عشر حذف المضاف
نحو واسئل القرية وتسمية مجازا بالنقصان الثالث عشر عكسه نحو انا ابن جلا الرابع عشر
المجاورة كالميزاب للماء الخامس عشر الاول اليه السادس عشر الكون عليه السابع عشر المحل للحال

للحال الثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله اي الجنة التاسع عشر الة الشيء كاللسان للذكر العشرون
احد البدلين للاخر نحو الدم للدية الحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس ما قدمت الثاني والعشرون الضد للضد الثالث والعشرون المعرف باللام
لواحد منكر نحو ادخلوا الباب اي بابا الانتقال عن الاسم الرابع والعشرون الحذف نحو يبين الله
لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا الخامس والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شيء هذا الجمل فصلوه
وعليك بالتامل في رد ما لا مادخل في الكتاب والله اعلم بالصواب قال شرط في
احاد المجازات انما ذكر الاحاد لان الخلاف فيها واما النقل بحسب الانواع فمما لا بد
منه فان العلاقة التي اتفق عليها ما كانت معتبرة بحسب نوعها ولولا ذلك اي العدم
اشتراط النقل في الاحاد لم يدونوا في كتب اللغة المجازات بدونهم الحقائق اذ المذكور
فيها هو الموضع الحقيقة وبعض المجازات المشهورة مستقل تصحيحه اي تصحيح التجوز
لانا مستغنون لهم في اطلاق الالفاظ على المعاني والعلاقة دون النقل لا يصحح التجوز
فاستوى في حالتي النقل وعدمه وجود العلاقة وعدمها اذ مع النقل جاز الاستعمال
وجدت العلاقة او لا وبدونه لم يجز اصلا فلا فائدة لها فلا معنى للنظر فيها
على افتقاره اليه اي اعتبار المجاز او التجوز الا النظر في العلاقة والجواب اي اللازم
على تقدير اشتراط النقل في الاحاد هو استغناء المتجوز في تجوزه عن النظر في العلاقة

فان ادعيت على ذلك التقدير الاستغناء مطلقا او بالنسبة الى الواضع منعنا الملازمة
وان ادعيت الاستغناء المسموع في تجوزه والاستغناء مطلقا منعنا بطلان التالي فيهما
فان اهل العربية لم يتفقوا على اعتبار المسموع في تجوزه اليه ولا على اعتباره اليه في الجملة
بل اتفقوا على اعتبار الواضع في الوضع اليه ولنا في الثاني بعد تسليم الاتفاق على
اعتبار المسموع في الجملة منع الملازمة لان الاستغناء في التجوز لا يوجب عدم اعتباره اليه
مطلقا فتقدير كلامه لا اعتبار المسموع في تجوزه ولا اعتباره في الجملة تمناه اي لا اعتباره
في الجملة لا اعتباره في تجوزه اولا يصح الجواب قطعا وقوله اعتبار الواضع في الوضع
اليه يدل على ان المجاز موضوع في الجملة وان كان وضعا كليا والوسيلة اعتبار الواضع
في تجوز الاستعمال اليه يشمل الوضع وعدمه لكن المتبادر من اعتبار الواضع ما ذكره
~~اليه يدل على ان المجاز موضوع في الجملة وان كان وضعا كليا والوسيلة اعتبار الواضع~~
ومنها السببية والمسببية نوعان من مطلق المجاورة كما عرفت معتبران لحجب النوع
اتفاقا ومنهم من قال العلاقة في الاول الاشتراك في معنى وفي الثاني المجاورة وفي الثالث
الكون عليه وفي الرابع الاول اليه غالبا ولما كانت العلاقة اليه ذكرها المصنف اربع انواع
ذكر لكل نوع صورة مشتملة عليه والجواب اي العلاقة المعتبرة نوعا مقتضية لصحة الاستعمال
وتخلف الصحة عنها في بعض الصور لا تقدح في الاقتضاء فان التخلف ربما كان لمانع مخصوص

مخصوص بتلك الصور فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزءا
من المقتضي بل التخلف لمانع عن المقتضي جائز وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزمنا
تعيين المانع فيما علم امتناع استعماله مع العلاقة فحكم بوجود مانع هناك اجمالا
وما لم يعلم فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل
عدم المانع ومنهم من قال ورد المنع عن اهل اللغة عن هذه الاطلاقات ثم قال
وفي ورود هذا المنع منهم نظر ومنع كون المصحح لاطلاق النخلة على الانسان هو الاشتراك
في الطول فقط بل هناك اوصاف اخر مشهورة فلا نسلم ان التجوز فلا تعقل اثبات ما لم يصرح
به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان هذا الاثبات بجامع مشترك بين
المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى صرح باطلاق اللفظ عليه
مستلزم ذلك الجامع للحكم الذي هو استعمال اللفظ كان قياسا وان لم يكن الاثبات
بجامع كان اختراعا للغة لا تكلما بلغة العرب وقوله لو لم يعلم الوضع بل استقروا ان العلاقة
مصححة دل على ان المجاز موضوع وضعا كليا وقوله لو لم يعلم جواز الاستعمال كان استعمل
وكانه اخذ هذا المعنى ممن كان رفع الفاعل بالوضع قطعا بان يصرح اهل اللغة
باسمه كقولهم هذا اللفظ مجاز او بحده كقولهم هذا اللفظ مستعمل في غير وضع اول
على وجه يصح او بخاصته كقولهم استعماله في هذا المعنى موقوف على علاقة لصحة

لصحته

اي لصح سلب الانسان عن لغة وعرفا عن الفتى بعض الصفات الانسانية المعتد بها
كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية   وهو الى هذا الوجه علاقة
المجاز مستلبس بكونه عكس علامة الحقيقة او عدم صحة النفي في نفس الامر على قرائن العقل والعقل
وهذا عكس الحقيقة لكان اظهر وبينهما على ان الجواب لفظا عكس في المتن بالرفع خبر
لمبتدأ محذوف.   الاعتراض توجيهه ان يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب
اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الالفاظ من حيث الالفاظ عن معانيها الحقيقية
في نفس الامر كما يقال الاسد انه ليس بهذا اللفظ بل صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد
سلب جميع المعاني لان معناه المجازي لا يمكن سلبه قطعا لادائه الى السلب عن نفسه بل سلب
ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية فانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب جميعها
والا ورد صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية وهو الى العلم بكونه ليس شيئا منها انما يحصل اذا علم ان اللفظ فيه
مستعمل فيه اي في المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا به فان صحة السلب يلزم
دور المصنف ابو اسطيس وورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة
سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية
فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يلزم دور اظهر بلا تغير واسطة   ودفع الجواب

الغالب من نظر بعض في هذا الكتاب انه يعبر عن سوا الجد بدين او ودهات ان فيه لكن
سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه مثلا في انها ام
فيما لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه
بالنقل او العقل فلا وانت تعلم ان هذا الجواب انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان
العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يحصل اذا علم بعض منها
والا صح سلب جميعها عنه وكذا الجواب الثاني اذ حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا
في معنى مفروض لا يتوقف على ما ذكر ليلزم الدور اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم ان المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة سلب جميع
المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في هذا المحل مجاز
وليس يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ان المراد هو المعنى الحقيقي فيعلم انها حقيقة
لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي
عن المورد ولذلك تراه قد تعرض للجوابين للمجاز دون الحقيقة   فانها يعرف
بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فهو العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة هو اعم من ان يتبادر
هو او لا فجعل المشترك اعتراضا على طرد علامة الحقيقة فانه قد وجد في المشترك المستعمل
في معناه المجازي مع ان معناه الحقيقي واما غيره فقد يتبادر العكس يتبادره لا الغير لولا القرينة

كون المجاز مشتركا في

واورد المشترك على عكس علامة الحقيقة وانما اختار ذلك التعبير لوجهين احدهما ان علامة
التي جاءت لم يوجد يكون منعكسة عن عكسه فلا دليل على علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر المعنى الى الفهم
لولا القرينة لم يجز ان يكون المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها او حاصله
انه وجد ههنا الحقيقة ولم يوجد خاصتها ولا محذور فيه واما على الوجه الثاني فاللازم
وجود خاصة شيء بدونه ولا خفاء في استحالته وثانيهما انه ان سلم انه لا يتبادر في
فلا معنى للجواب بتبادر غير المعنى بل الجواب لا يمكن الا بمنع عدم تبادره او بمنع كونه حقيقة
فيه واما على تفسيره فلا غبار عليه وتحصيل المقام ان علامة المجاز تبادر الغير مع
القرينة فلا يرد المشترك على ذلك طردا بالقياس الى معناه الحقيقي وهو ظاهر بل عكسا
باعتبار معناه المجازي ويمكن حمل كلام المصنف عليه لكن السؤال بعدم انعكاس العلامة
موقوف حاله وعلامة الحقيقة اما التبادر على ما ذكره الشارح فلا يرد المشترك عليها
طردا بالنسبة الى معناه مجازا وهو ايضا ظاهر بل عكسا بالاضافة الى معناه حقيقة لعدم
تبادر الغير كما هو في الشرح فلا ورود للمشترك على ذلك عكسا باعتبار معناه الحقيقي بل طردا
بالقياس الى معناه المجازي وهو غيره اي احد معنييه لا على التعيين غير المعنى المجازي
قوله يصدق على المعين اي على معين من معاني المشترك انه يتبادر غيره اذ غير المعين احدهما
مطلقا الذي هو المتبادر غير كل معين من المعنيين ضرورة ان الكلي مغاير لكل واحد

من جزئياته والصدق ايضا على غير المعين انه لا يتبادر غيره بل يتبادر هو وذلك علامة
الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطئا لكونه موضوعا
للقدر المشترك وتحرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين
حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا ان لو تبادر الى الفهم مفهوم احدهما لا بعينه على انه المراد
واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك لكن انا نعلم ان
المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل
في خصوصية احدهما لكنا لا نعلم بل نجزم ان المراد ما هذا المعنى وما ذاك المعنى وهذا هو
المراد من تبادر غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي محض نجزم بارادة معنى مغاير
للمعنى المجازي وان لم نعلم بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على
الاجمال فامتنع عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين
انه يتبادر غيره بل هناك تردد فيه وفي غيره فامتنع عنه علامة المجاز بل وجدت علامة
الحقيقة كما تقول واستشكل القوم لانه اي السؤال سؤال الاجمال يعني ان لفظ استشكل
استعملت في محل هو سبب السؤال الى القوم بسبب تعلق السؤال بالاجمال ولم يستعمل في محل اخر
هو سبب السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك اي تعلق السؤال بالاجمال وهذا مبني على
ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولنا ابن الربيع ... لعله اراد ان القوم ظلة على

انها بعلاقة الحلول وعدم وجود ذلك في البساط ولم يطلق على الة قلت في كان المناسب
ان تقول لانها محل لها بدل قوله سوال الانها وايضا عدم الاطراد ان يستعمل لفظ
في محل بوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان
لا يستعمل نظيره وغيره وما ذكرتم من هذا القبيل   الاعتراض بان علامة المجاز عدم
عدم الاطراد وعدم وجدت في هذه الالفاظ مع انها حقايق في هذه المعاني فبطلت العلامة
طردا وما قيل من ان كون السخي والفاضل حقيقتين في غير الله سبحانه مبني على المشهور من ان
اطلاق المشترك المعنوي على افراده بطريق الحقيقة وهو موضع نظر لان من اطلاق العام على
الخاص او الجزء على الكل او اللازم على الملزوم او السبب على المسبب لاختلاف الاعتبارات
مع ان الكل مجازات فمندفع بما حققنا سابقا   قال اجيب هذا ما اجاب به الامدي
في الاحكام واما انحصار المانع في المستمع فدليل لا دليل عليه واجيب بان المانع شرعي
او لغوي او عقلي انتفاء ولا مانع فعلم بعدم اطلاق الالفاظ على المعاني قطعا انه لحصر فيها
ونهاده رأى كون عدم الاطراد بلا مانع علامة للمجاز وذلك لا يستلزم انه يلزم ان
ان عدم اطراد اللفظ في معنى انما يعلم بسبر لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته
ولا يكسب اثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بالسبر كما حقق في موضعه وسبب عدم
الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده

وجوده وعدم فرض ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد ولا مقتضي لصحة
ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى
من العلم بعدم وضعه له اذ الغرض انه قد اطلق اللفظ في محل باعتباره ظاهرا فيتعين العلم
وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص هو بكون المحل مستعمل فيه لا يتعداه الى محل اخر فيعلم
عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم جواز ارادة ذلك الا في مثله فلا بد ليعلم عدم الاطراد
لعدم الوضع لما ذكرنا وعدم الوضع بعدم الاطراد دلالة جعل علامة لكونه مجازا فلزم
قيل ان اراد بالوضع في قوله ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع ما يتناول المجاز ايضا
فعلى هذا مقتضي الاطراد على الوضع موجود في كل مجاز فلا يكون عدم الاطراد في بعضه
الا لمانع عنه قطعا والمقدر خلافه وايضا لا يناسبه قوله وعدم الوضع بعدم الاطراد
لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع وان اراد به ما لا يتناوله بطل الانحصار فصحة
الارادة على الاطراد في بعض المجازات فهناك مقتضي للاطراد قطعا ولا وضع
بالمعنى المذكور اجيب بانا نختار الثاني ونقول مقتضي لصحة الارادة على الاطراد الا الوضع
او العلاقة المقتضية لذلك كما استقرا فيجب العلم بعدم المقتضي لا بد من العلم بعدم الوضع
وعدم العلاقة المصحح للاطراد ورجع حاصل الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم
كونه مجازا لكونه مجازا غير مطرد وهذا المحذور الظاهر بطلانه ما لزم هناك والعلاقة تقتصر

على الوضع لذلك وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان هذه الالفاظ
مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل
وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلق والعالم الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا تطلقان
على الله سبحانه وتعالى مع وجود الشامل وعلم الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين
وكذا القارورة دائرة بين مستقر مطلق والمستقر مع كونه زجاجا وبعدم الاستعمال في غيره
علمنا انها للثاني وهذا اي الجواد المقيد هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على المسمى به
وانه اي ما ذكرناه واضح ملازم في الدوران فنشاؤه اعتبار عدم المانع والمقتضي
لاطراد هذه الالفاظ في معانيها وكذا الاخرى اي الفاضل والقارورة وقد بيناها
ولا يمكن ان يجعل هذا جوابا باعتماد وردا على اعتبار عدم المانع او وجود المانع الشرعي عن الفاضل
والسخي عن الاطراد في مطلق الجواد والعالم جوابه لما لم يطلقا على الله تعالى شرعا علم كونهما
للمقيد فامتنع الاطراد في المطلق وهذا هو المراد من المانع فلا دور ولا نقض اجيب بان
هذا المعنى جار في مولنا واسأل القرية واشباهه الا نتصور عدم الاطراد بلا مانع ودلالته
انه لا يكون متواطيا فيهما اي مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما ضرورة ان هناك
لفظا واحدا لمعنى واحد فهو مشترك لفظي او حقيقة ومجاز لكن الثاني اولى لما سيأتي وبهذا
التوجيه اندفع ما يقال جاز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة فيهما

فيهما كما في جمع عود الخشب واللهو بل الاولى ان اختلاف في دفع المحذور زيادة الاشتراك
ومنها الالتزام اي ومن علامات المجاز ان اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في مسماه اطلقوه اطلاقا
واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفى به في الدلالة
عليه والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال اكثر في الاحكام
فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه
نحو نار الحرب وجناح الذل فان لفظي النار والجناح لا يستعملان فيما اريد بهما ههنا الا مقيدا
بما اضيف اليه ولا ينعكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القراين الحالية او المقالية
غير المقيد وانما اعتبر الالتزام فيه احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد لكن لا يلزم فيه ذلك
مسمية مثل اطلاق المسمى على المدلول المجازي تشعر بالوضع في المجاز على تعلق اي اللفظ
بالمسمى الاخر بمعنى اطلاقه عليه فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه موقوف على اطلاقه
على ما يتصور من الناس بدون العكس فالموقوف مجاز ويحتمل ان يراد تعلق احد مسميه بالاخر
من حيث الذكر معه والمال واحد ولا عكس ههنا ايضا احتج القائل بلزوم الحقيقة
للمجاز وفيه اشارة الا ان لفظ الملزوم في المتن مرفوع بانه فاعل احتج واشباهه الا ان
قوله القائل بلزوم الحقيقة للمجاز يشير له وكذلك ان يتكلف في اعرابه بارفع وجها اخر
افادة المعاني المركبة انما وضع لها بالتركيب لان الغالب في الاستعمال تأدية المعاني الاكثر والمقصد

الا ان اداتها مفردة وهو تعليل بالقياس اليه لا لما قيل في المشهور من ان افادة المعاني المفردة
يستلزم الدور فانه فاسد على ما حقق في موضع اخر على انه لو ترك التقييد لم يضر المحط
اصلا ثم يلزم اللازم يعني ان لنا بعد منع الملازمة كما مر ان نمنع بطلان اللازم
الذي هو عراء الوضع عن الفايدة اذ ليس كل شيء يقصد به فايدة يترتب فايدة عليه
لكان لنحو قامت الحرب على ساق اي اشتدت وشابت لمة الليل اذا ظهرت
فيه تباشير الصبح حقيقة اي استعمال فيما وضع هي له اولا ولا حقيقة له لترك
الالزام اي كما يمكن ان نلزم به المستلزم يمكن ان نلزم به النافي اذ الوضع للمعنى لازم للمجاز
اتفاقا وقطعا وهذا الدليل منقوض بان يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب ان يكون
هذه المركبات موضوعة لمعنى محقق وليس كذلك لعدم تحقق التركيب على الجمع مقدمات وهذا جواب الرابع
لم يحل الشبهة ولم يبين فسادها مفصلا والجواب المحقق ان المجاز انما هو في المفردات
واستعمالها في المعاني الحقيقية فيما ذكر من المركبات متحقق فان كل واحد من القيام والساق
والشيب واللمة قد استعمل فيما وضع له اولا ولا مجاز في المركب من حيث هو مركب حتى
يجب ان يكون له معنى متقدم عليه اي على المركب استعمل فيه وذلك المعنى على القول بالاستلزام
او وضع له على القولين ان المجاز في الاسناد فان هو عند السكاكي وهو ما اريد
بالاسناد هو الهيئة التركيبية الى نحو احياني اكتحالي بطلعتك فيما مثل به وهو ما ذكره من مجاز عقلي

من مجاز عبد القاهر فكانه قيل هذه الهيئة انما وضعت للانتساب الى الفاعل وانها
لم تستعمل فيه فان فاعل السرور ليس هو الرؤية بل موجده هو الله سبحانه فهي مستعملة
في غيره فيكون مجازا وعلى هذا معنى قوله لاتحاد جهة الاسناد انه ليس ههنا معنيان
مختلفان ليكون احدهما جهة الحقيقة والاخر جهة المجاز كما في لفظ الاسد فانه بالافتراق
في اللغة بين نحو لك سرتني رؤيتك واثبات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد في
باعتبار ما يفهم منه واحدة في الكل لا يخطر بالبال عند الاستعمال غير تلك الجهة
ويحتمل ان يراد بالاسناد المعنى الاعم الحكم الاسنادي وان المجاز في المركب باعتبار
الاسناد فانه حقيقة في الاسناد الى الفاعل وقد استعمل في اسناد اخر والجواب ان الاسناد
ليس له جهتان ليكون المركب حقيقة فيه باعتبار جهة ومجازا باعتبار جهة اخرى اذ لا يفهم
في اللغة من المركب في هذه الصور الا الاسناد بجهة واحدة والذي يزيل الوهم ان المجاز في المركب
والاسناد بالكلية ان يجعل الفعل نحو سرتني مثلا مجازا في المشتق العادي وحقيقة في التسبب
الحقيقي فيظهر ان المجاز في المفرد لا في المركب وانما اورد ذلك امثلة لان الفعل اما ان يسند
الى غير ما هو له كما في الاول او يسند اليه فاما ان يكون عدميا كما في الثاني او وجوديا كما في الثالث
لكان لفظ الرحمن حقيقة اي مستعملا في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه
والا لجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يكن قطعا واما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة

ومنه قول شاعرهم ... وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فهاب من تعنتهم وكفرهم
ومردود من عرف اهل اللغة اليه فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل
الا في خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله في غيره كالبنات عاطل
مجاز وليس بشيء وقيل هو مشتق من الرحمة اعني رقة القلب التي لا يتصور في حقه
سبحانه فهو فيه مجاز واما نحو عسى من الافعال التي لم يستعمل في زمان معين
مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء   الاول
التاويل في المعنى وهو ان القائل اورد هذا المعنى على اسناد الاثبات الى الربيع
لا ليصدق به بل ليتصور فيميل الذهن منه الى اثبات ابيه في الربيع وعلى هذا
فالمجاز عقلي لان موضوع هذا الاسناد بحكم العقل هو الفاعل الحقيقي وقد عدل
به عنه الى امر اخر فهو يضرب في امر يتعلق بالعقل لا اللغوي اذ لم يتصرف في امر لغوي
بها اصلا واما قول المص ان انبت موضوع للتسبب الحقيقي فاستعماله في التسبب
العادي مجاز فهو صريح بمن المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد زعم
صاحب المفتاح وغيره من الاستعارة التخييلية ولو قيل من الاستعارة
بالكناية لكان احسن اذ لا تخييل في انبت الربيع وان كان لازما لكل استعارة
بالكناية غالبا   وهذه وصف لملابسة التي الفاعل فاذا استعمل لملابسة الغير

الظرفية او نحوها كان مجازا او بهذا ظهر فساد ما استبعد به المص كلام الشيخ
من اتحاد الجهة في الاسناد   وهذا المختار عبد القاهر ولعل الشيخ انما حكم بذلك
بناء على ما نقل المص قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يكن يتعلق بالمجاز الذي
نحن بصدده وان كان كلامه على ما نقل يدل على ما حلف في هذا اجمالا او تفصيلا
اما الاول فحيث قال واعلم ان حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان
الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة واما الثاني فحيث قال
المجاز في اشاب الصغير هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله ونحن لم نسنده اليه
بل اسندناه الى مر الغداة واسناده الى مرور الغداة الى ما ليس له حكم ثابت له الذات
لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يجب له الذات في الاصل
فيكون التصرف في امر عقلي لا وضعي فلهذا يكون المجاز عقليا وفي الاسناد
لا وضعيا في المفرد واذا حمل كلامه على هذا كان راجعا الى ما ذكره الامام
ولم يكن له تعلق بهذا المقام ولهذا قيل لم يثبت المص المعنى المجاز في الاسناد بل توهم
معنى المجاز في المفرد والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال   والحق انها تصرفات عقلية لكل
ممكن في النظر لا لقصد المتكلم هذا على مذهب الامام وصاحب المفتاح فاذا تكلم
ان يعتقد هذا تارة ويقصد ذلك اخرى واما مذهب المص ومختار عبد القاهر

وان كان كل واحد منهما امرا ممكنا في نفسه فانه يتعلق بالوضع واللغة وليس للمتكلم
ان يقصد احدهما جريا على قانون اللغة الا بعد ثبوته فيهما واذا ثبت احدهما
يتعين القصد اليه الا ان يثبت كل واحد منهما ثابت فيهما فله ان يقصد ايهما شاء
لكن الكلام في الثبوت   اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا او مشتركا
وذلك اذا علم كونه حقيقة في احد معنييه وتردد في انه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا
او لا فيكون مجازا كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوطء واما في العقد فيحتمل الامرين
قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد   فمنها انه يخل بالتفاهم اي
لا يفهم من المشترك بسبب اشتراكه ما هو المقصود منه عند خفاء القرائن او عدمها بل
يتوقف فيه مطلقا عند من لم يجوز اعماله في معنييه واما عند من جوزه فلا اخلال
عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط   ومنها انه اي الاشتراك
يؤدي الى مستبعد من ضد للمقصود او نقيض له اذا حمل المشترك على معنى غير المراد
منه مثل ان يطلق في القرء والمراد منه الحيض فيفهم من الكلام عدم جواز التطليق
فيه فيفهم من القرء الطهر فيفهم من الكلام جواز التطليق في الحيض بناء على انه جائز
واذا لم يجز في الطهر جاز في الحيض قطعا وجواز التطليق في الحيض نقيض لا جوازه وقت
الذي هو المراد او يفهم من الكلام وجوب التطليق فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده

بضده وان التطليق فيه ضد التطليق ~~فيه لانهم الا في الطهر فيفهم من الكلام~~ جواز
التطليق في الحيض بناء على انه حاجز في الطهر فاذا نهى عن الشيء امر بضده او الى
الوجوب وعدم جواز التطليق في الحيض ووجوبه فيه مضادان لا نقيضان لجواز ارتفاعهما
معا بثبوت الجواز المجاز ايضا يؤدي اليه كما في هذا المثال بعينه اذا حمل القرء حقيقة في احدهما
ومجازا في الاخر كما ذهب اليه بعض الائمة فان حيث ان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة
مع الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان حمله الى حيث انه مناسب اياه قليلا يكون
مستبعدا كالاول المشترك اذ لم يعتبر فيه المناسبة حتى ان هذا انما يتم في المعاني المتضادة
واما في المعنى من الكلام على ما اعتبر في الشرح فلا   ابلغ من قولك زيد شجاع لما
في قولك من الاشعار بالاسبابه من الاجمال والتفصيل وغيره من اللطائف المشهورة فهو
ولم يعرض لقوله او اوجز لظهوره فان قولك رايت في الحمام اسدا اوجز من قولك
رايت في الحمام رجلا كالاسد في الشجاعة   وقد يكون اوفق اما للطبع وذلك اما
لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية لا يوجد ذلك الثقل في المجاز كالحادثة او لعذوبة
في المجاز كالمس لا يوجد في الحقيقة كالنيك   واما للمقام اي يكون اوفق
له اما لزيادة بيان في المجاز فانه دعوى الشيء ببينة والحقيقة دعوى الشيء بلا بينة
على ما عرفت وكم سهلها واما للتعظيم كالشمس للشريف او الاهانة كالكلب للخسيس

وقوله لتقصيه الحال متعلق بالثلاثة المذكورة والترشيح الكائن في الكلام
والمراد من كل من المقابلة والمطابقة على ما في الشرح ما فسر به الاخرى كما مر
لفات المقابلة اولا معاندة للعقد مع ان الشيب انما يعاند اللادم
بحسب معناه الحقيقي وان لم يكن هناك مرادا فهنا تقابل باعتبار وضع الالفاظ
اونقول في اطلاقه على العقد نوع ملاحظة له فالمقابلة بهذا الاعتبار ثم ليكن
طباق لان الهوى وان كان مضادا للمقت ليس ازدياده مضادا للجاج
في المقت انما يضاده اللجاج في الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجا فيه كان هناك
جمع بين شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما واما جعل الشاعر مضادا
للعشيقة من حيث انه متصف بالهوى وتلك بالمقت فح فقد جمع بين نفسه والهوى
وبين ضديهما ثم لما اعتبر ههنا شرطا اى قيدا هو اللجاج وجب اعتباره بضده
هناك فلو لم يجعل ازدياده والهوى لجاجا لفات الطباق باعتبار فوات
الشرط فيهما كما هو مذهب السكاكي فيه بعسف عنه عنى هذا ما تيسر لي في توجيه الكلام
ولعل عند غيري ما هو اليق بهذا المقام عارضنا بق عارضته في المسير الاكات
جاله والاصل جمع اصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب والربرب القطيع من البقر
الوحش والاقحوان البابونج شبه به الاسنان والشنب برد وطراوة وعذوبة في الفم

في الفم والاسنان فمنها اطراده يعني ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه
فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز
فلا يطرد وادعى على ما قيل ان لا يطرد ومضطرب فيه بحسب محاله واما اعتراض المص
على ذلك فقد ظهر اندفاعه الاشتقاق منه بالمعنيين يصح لو كان مما يشتق منه
والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل اذ لا يشتق منه آمر ومأمور
ولا امرة ومنها صحة التجوز منه فان المجاز لا يتجوز منه وقد يشتبه حاله هذه
بما قيل في القياس من ان حكم الاصل لا يثبت به على ما شنع عليه من كلب ومن ترتب
مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح
في الدرجة الثالثة فلعل ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية
بل يكفيه اي في المشترك الوضعان للمعنيين فقط والمجاز يحتاج في الوضعان
لمعنييه الحقيقي والمجازي والعلاقة بينهما وقد صرح ههنا ايضا بالوضع في المجاز
هذا ان قيسا الى المعنيين معا واما ان قيس المشترك الى احدهما والمجاز الى معناه
المجازي فعلى الاول وضع فقط وعلى الثاني وضع وعلاقة وان اكتفي في المجاز
بالعلاقة فلا ترجيح من هذا الوجه ومنها انه اي المشترك مستغن باعتبار
كل واحد من معنييه عن الحقيقة اذ هو مستعمل بالوضع له ابتداء بخلاف المجاز

فانه محتاج الى معنى حقيقي وضع اللفظ بازائه لانه نوعه والاصل او طانا ثابتات
ومنهم من قال المجاز محتاج الى الحقيقة على مذهب بعض لانه ليس ظاهرا في معنيه
اي من شيء منهما اتفاقا بل ولا في كليهما معا كما هو الحق فاذا حمل على احدهما
لم يكن ذلك مخالفا للظاهر بخلاف المجاز مستغن عن الغلط معناه انه مستغن
عن الحمل على معنى غير مراد وهو الغلط والمجاز محوج الى الحمل عليه وهو الغلط
اذا اقتضى المقام الاجمال اما العشاء في التفصيل كما قال الصديق رجل يهديني
السبيل ان جعل الهداية مشتركا لفظيا واما للابهام على السامع كقولك الى
عين الى غير ذلك من الامور الداعية اليه واوفق للطبع لعذوبة في المشترك كما توجد
في المنفرد كالعين الينبوع او للمقام فيما اذا انبا المشترك عن معنى يناسبه كالعين
في قول السيد لعبده هذا عين الحفظ وكذا التوصل بالمشترك الى انواع البديع
حاصل او قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين
مختلفين على السواء فيه بالمشترك دون المجاز واما الايهام وهو ان يطلق لفظ
له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد فشامل في المشترك اذا اشتهر بعض معانيه
في الاستعمال دون بعض وفي المجاز ايضا كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واما كثرة المعنى في المشترك بحمله على الاخرين فان اريد حمله عليهما معا فهو ان خص المشترك

بالمشترك لكنه عند من جوز اعماله فيهما كذلك واما عند غيره فلا فان قلت فليحمل عنده
عليهما معا مجازا قلت فليحمل المجاز ايضا عليهما كذلك وان اريد حمله على هذا مرة
وعلى ذلك اخرى فهو في المشترك ظ والقول بوجوده في المجاز بناء على خفاء قرينته
فيعتبر تارة ويهمل اخرى او كونها محتملة المعنيين احدهما قرينة المجاز دون الاخر حسن
لا يخفى بعده والتوصل او تحصيل بالمشترك دون المنفرد ويكون بعذوبة الكلام وكذا
التوصل بالمجاز الى انواع البديع مشترك بينهما لكان احسن واوفق بما سبق واما حصول
الانواع فليس بحسب اعتباره على انه يتوصل قد يحصل التقابل بالمشترك دون المنفرد
نحو قولنا حسنا خير من خياركم على ما عرف بحقيقة وكذا المطابقة كقولك لفلان
سواد قلب وعين وبياض لون وعين ولو قلت بياض لون وذهب بفات انطباق
والمجانس كقولك لا جبر جبه ولو قلت عرضه واسعه لم يكن مجانسا ولها الاولى
خط ومن قوله من انه ابلغ ابتدائيه يؤيده انه وجد في بعض النسخ لفظ الاخره
وفي بعضها الى اخرها بعد قوله من انه ابلغ لان ذلك كله اي جميع ما ذكر
من فوائد احدهما ومفاسد الاخر انما يعتبر لانه مظنة لغلبة الظن المفيد العاري
عن الخلل في مقام التردد كان الالحاق بها او المظنون الحاق الفرد بالاعم
الاغلب والمناسب على وزن المظنة موضع يكثر فيه الشيء وانه ماخوذ من ان وهي

اي الحقيقة الدينية ما لا يعلم اهل اللغة لفظها او كليهما فيكون من الموضوعات المبتداة
على التقديرين فقط وعلى الثالث احتمالا وزعمت المعتزلة ان اسماء الذوات
يعني ما هي من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايمان والكفر
كذلك اي مما لا يعلم اهل اللغة لفظها او معناها او كليهما دون اسماء الافعال
اي ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح فانها ليست مما لا يعلم اهل اللغة كما ذكر
فلا يلزم كونها من الموضوعات المخترعة والمذكور في الاحكام والمحصول ان
الاسم الشرعي ما لا يعرف اهل اللغة لفظه ولا مسماه ولا يعرفون احدهما او يعرفونهما
معا لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى وان الكلام في ذلك سواء او التسمية بالدينية
للمعتزلة تسمية وما في الكتاب من تفسير الدينية وان لم يكن معهودا منهم لكنه
غير مناف له وتفسير كلام المصنف حيث خالف المعتزلة في اثبات الدينية مع الاتفاق
في الشرعية واما حمله على اثبات الشرعية في اسماء الافعال دون اسماء الذوات
ومع تحقق المعنى اللغوي في الدينية من غير احتياج الى ذلك التفسير فبعيد   او لا لمناسبة
سواء وجدت ولم تعتبر او لم توجد اصلا وعلى التقديرين اي على تقديري النقل والوضع
ابتداء تكون حقيقة شرعية مندرجة في تعريف الحقيقة اما على الثاني فظاهر واما على
الاول فعليه اشكال الا ان النقل لمناسبة وضع وان لوحظ فيه وضع سابق فلا تكون وضعا

فلا يكون وضعا اولا بادكر في التعريف وانما يندفع اذا اريد عدم وضع ملحوظ
الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز يحتاج اليها في الاستعمال بناء على وجوب
النظر في العلاقة للتجوز من غير وضع معنى عن القرينة فيه اشعار بالوضع في المجاز
حتى اذا وجدناها اشارة لافادة الخلاف فيما اذا قلنا ان الشارع
وضعها لهذه المعاني على احد الوجهين فاما اذا وجدناها في كلامه مجردا
عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني
هي الحقائق بالقياس اليه وان قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية
لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي الحقائق منها واما في استعمال المتشرعة
من الفقهاء والمتكلمين فيحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف اما على الاول فلان ظاهر
حالهم انهم يتكلمون باصطلاح الشارع واما على الثاني فلان الظاهر انهم على
عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية   ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول
قال في الاحكام لا نزاع في امكان الحقيقة الشرعية اذ لا احالة في وضع الشارع
اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن
موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والنزاع
ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كلفظ الصوم والصلوة

هل خرج بعض وضعهم او لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك واثبته المعتزلة والخوارج
والفقهاء وقال في المحصول الحقيقة الشرعية هي اللفظ الذي استفيد من الشرع
وضعه للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والآخر معلوما
واتفقوا على امكانه واختلفوا في وقوعه والقاضي ابو بكر منع منه مطلقا والمعتزلة
اثبتوه مطلقا كونها حقيقة شرعية يشمل المنقول والموضوع المبتدأ
كما يفهم من اطلاق كلامي الاحكام والمحصول وقد حققنا انها والحق
لا ثالث لها فان القاضي يمنع كونها حقايق شرعية زاعما انها مجازات
لغوية ولهذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل الاستعمال
في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو موضوع من الشارع على احد الوجهين
وهو مذهب المعتزلة او لا فيكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي فلا ثالث
لها ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقايقها اللغوية فتنحصر
المذاهب ثلاثة كونها حقايق وكونها مجازات لغوية وكونها حقايق شرعية والاحتمال
في تعدد هذا المذهب الى القاضي كيف وقد قال الامام في المحصول والمختار
ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقايق اللغوية ولم يحصل

ولم يحصل القاضي مخالفا للمختار بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين وجود المشابهة
منها فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع
والا فهو مردود بالدليل المذكور وانت اذا تتبعت كلام الاحكام ظهر
لك هذا المعنى ايضا ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل
الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس بلازم
كونه مذهبا لاحد اذ قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد
لنا القطع اي بالاستقراء كما صرح به في المتن وانها سابقة اي لنا القطع
بانها سابقة قيل وانما كرر المصنف لفظ مطلقا مع الاحساك والاقتصار لانه لو اقتصر
على الاخير لتوهم رجوعه الى الجميع او الى الاخير وليس شيء منهما بمراد
الاول هو انهم انها باقية في المعاني اللغوية اي لا نم انها مستعملة في غير المعاني اللغوية
حتى يثبت كونها حقايق شرعية سلمنا لكن لا يجوز ان تكون باقية على حقايقها اللغوية
وفي جريان هذا المنع بعينه في جميع الصور تعسف ظاهر وهذا المنع مردود
بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية لما ... واذا لم يكن باقية فيها فلا بد ان تكون
مستعملة في غيرها قطعا وليس هذا كلاما على السند عن عرضي كما توهم والحلبة
بفتح الحاء المهملة وسكون اللام خيل تجمع للسباق وانه بعد خبرك

بحمل الراوي لا يحتاج الى التصريح بانه كلام من نظرا الى دليله على مذهبه فبناء على
دعوى كون اسماء المعاني بها الشرعية حيث يستحسن منها الا الفهم عند الاطلاق فهي ان كانت
بالعكس الى الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالقياس الى اطلاق المتشرعة
فاللازم كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في رده الاول على
الاعتراض الثاني للخصم فان يقول ادراك معنى الحقيقة الشرعية منهم فان الاشتهار
والافادة بغير قرينة في عرف المتشرعة لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفية للمتشرعة
لا حقيقة شرعية واما في رده الثاني عليه فان يقال على دليله من ان السبق
بلا قرينة بالقياس الى اهل الشرع فكان المصنف يفرق بين المعنيين لاختصاص كل منهما
الى الشرع في الجملة لنفهمها اي لفهم الشارع عن المعاني اللغوية الى المعاني الاخر
لنقل اي ذلك التفهيم الينا والا لما وقع الخلاف فيه اي في نقل الشارع
اياها الى غير معانيها اللغوية وانه اي النقل بالاحاد لا يفيد العلم مع ان
المسئلة علمية واليه فالعادة تقتضي مثله مما يتوفر الدواعي على نقله بالتواتر
واما الثانية اي بطلان الثاني وقد وجد في بعض نسخ المتن بدل
الثانية الصغرى وله ايضا وجه وان كان الاول على قاعدة في هذا الكتاب.
لان المقدم الاستثنائية اشبه بالكبرى في الذكر وفي قوة الصغرى عند الرد الى

الى الحمل كما مر   وقد وضعها ضمن الوضع معنى الجعل فانتصب حقائق على
على انه مفعول ثان ومجازات لغوية على الحالية   بل للسورة باعتبار المنزل
او المذكور او القران   ولا يعارض اي لا يعارض ما ذكرناه من الدليل
على اطلاق القران على كل سورة واية بان كلا منهما يصدق عليها انه بعض
القران فلا يصدق عليها القران لان اطلاق القران على السورة وكون
الضمير راجعا اليه سند للمنع وما ذكر في بيانه توضيح له فالمعارضة كلام على السند
لانا نقول يطلق ههنا بمعنى اندفاع المنع المذكور ضرورة انه اذا لم يطلق
القران على البعض كان الضمير للكل فيكون عربيا   واذا شارك الجزء الكل
في معناه اي في معنى الاسم الذي يطلق عليه صح ان يقال هو كذا وهو بعض كذا
باعتبارين اما الاول فلاعتبار وجود مسمى اللفظ فيه واما الثاني فباعتبار
كونه جزءا للجملة التي يوجد فيها المسمى ايضا   يرد لو مجازا على ما عليه في
والطلاق العرب على القران لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال الاصل في الاطلاق
الحقيقة لكن المجاز قد يترك لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية
ولا مناسبة مصححة للتجوز اذ ليس بين مطلق التصديق والعبادات المخصوصة علاقة يعتد
بها فلا يكون الايمان مجازا فيها ولا حقيقة منقولة فيها بل موضوعة مبتدأ.

قوله

وانه قال تعالى فاخرجنا دليل اخر على المقدم القائل ان الاسلام هو الايمان
وكان المناسب ان يكون معترضا في المتن على قوله فذهب ان الايمان العبادات
وما قيل انه انما اخره لتخصيص المعارضة المذكورة بجعل الكلام قاصرا على المعض
في هذا المقام لولا الاتحاد لم يستقم الاستثناء لكنه استقام اذ تقرير الكلام
فما وجدنا فيها بيتا من بيوت المؤمنين غير بيت المسلمين او نقول قد ثبت ان
الاسلام العبادات يعني بما ذكرتم في دليلكم معارضة يعني لدليل المقدم
القائل ان الاسلام هو الايمان وهو اول المسلك يعني كون الايمان وثانيا
هو المتنازع فيه لان الدين هو العبادات لما ذكره من كل مسلم كون الايمان
العبادات كيف يسلم كونه دينا اذ شرط اي شرط كون الاستثناء مستقيما
صدق احد جانبي المستثنى والمستثنى منه على الاخر لا الاتحاد مفهوميهما والصدق هاهنا
حاصل من جهة ان الايمان شرط صحة الاسلام بمعنى العبادات وكل مسلم صحيح
الاسلام مؤمن ولا ينعكس كليا لو لم يكن الايمان الاعمال بل الاعم يعني التصديق
المحض بكل ما علم مجيئه به من امر ونهي ضرورة فيكون من باب اطلاق العام
على الخاص مجازا او نقل لمناسبة لا موضوعا مخترعا كما هو مذهبهم وفيه ان في الكلام
ظ وصاحب الاحكام بعد ما اورد ادلة المذهب الثاني في الحقيقة الشرعية ورد فيها

قال واذا عرفت ضعف الماخذ من الجانبين فالحق عندي في ذلك هو الامكان
كل واحد من المذهبين واما ترجيح الواقع منهما فعسى عند غيري تحقيقه مسئلة
المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ بعدم فيه المسئلة على مسلكي دوران اللفظ بين
الاشتراك والمجاز والحقيقة الشرعية لتوقفهما عليها او وجه التقسيم عرض
لعدمها اذ لا يجوز استعماله بدونها كما في المشترك فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل
غير ذلك المعنى فكان المجموع حقيقة فيه اجيب بان الحقيقة والمجاز من صفات الالفاظ
دون القراين المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم لكن الكلام في جزء
هذا المجموع فالنزاع لفظي فيه زيادة هي الكاف فان حملت بمعنى المثل صار
مثل المثل مستعملا في المثل فيكون مجازا فان قيل مثل الشيء مثل لمثله فلا يكون
الطلاق عليه مجازا الماسبق من التحقيق لانه انما يكون مثل لمثله ان لو كان للمثل مثل
اخر لانا نقول كونه مثلا لمثله لا يتوقف على ثبوت المثل الاخر في الخارج بل على
تصوره وتقديره ولا حجر في ذلك اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا
فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما في الاخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير
صحته انما يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد من المثل هو
المفهوم لا الذات ولو اريد الذات كان ايضا مجازا لانها لم يرد من حيث انها

مثل المثل بل من حيث انها مثل وان جعلت للتشبيه بعد استعمل ما يدل على الشبيه
بمثل الشيء في التشبيه به وكان مجازا ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون المثل
مقحما فالاستعمال في ذلك الشيء فهو المجاز او الكاف على حالها واما ان يكون
الكاف مقيدة بالمثل مستعملة في غير معناها   فيننا قض اي هنا قض المفهوم
من الكلام ح وما هو المراد منه لان المفهوم نفي ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا
مع اثبات مثله وذلك لان الظاهر المتبادر من هذه العبارة ثبوت المثل فانك
اذا قلت ليس كمثل الشيء مثل زيد يتبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت عنه
ان حاله كشيء ولا شك انه اذا ثبت له تعالى مثل كان هو مثل المثل فيندرج
تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد منه نفي المثل مع ثبوت
ذاته وهما متناقضان وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من ان اندراجه تعالى
في مثل المثل انما هو على تقدير ثبوت المثل وهو ممنوع نعم لو قيل لزم من الكلام نفيه
قطعي واثبات المثل ظاهرا لتوجه عليه ما ذكر ومع ذلك يجاب بانه ليس ويرد ان يلزم
التناقض في المفهوم وحده لان ثبوت مثل الشيء من حيث هو مثله يستلزم ثبوته
فيلزم نفي ذاته تعالى مع اثباته فعليك بالتامل الصادق   وقد يدفع بان
الكاف ليست زائدة ولا يلزم منه محذور بيانه من وجهين احدهما ان الكلام

الشيء

مسبوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس لو فرض لا يكره الصحيح
ان يكون مخاطبا به المشركون انما الشان في نفي المثل واشباهه فاذا نفي مثل المثل
مصدقه اما بانتفاء المثل فانه اذا لم يكن له مثل لم يتصف بان له مثل واما بنحو
وانتفاء مثل المثل اذ لو انتفى الاول كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني كان للمثل
مثل فيصدق الايجاب لا النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل
قطعا لان الذات تحقق وهي مثل مثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل
مع ثبوته فتعين الاول اعني انتفاء المثل فهو اي الكلام او نفي مثل المثل بصريح
في الحسبة عنه تعالى ومستلزم لنفي الشريك ضرورة ان شريك الشيء مشبه ومثل له
ولا يلزم ظهوره في اثبات مثله تعالى فيلزم ما ذكرتم من التناقض بل هو قاطع في نفيه
لما ذكرنا من الدليل القطعي والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله
فنفي اللازم وجعل دليلا على انتفاء الملزوم والوجه الثاني ان الكلام وارد على
طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبيه مستلزم لانتفاء المثل والشبيه له عرفا
لان الشيء اذا لم يكن له كبلا له ما يماثل مثله فبطريق الاولى واما ان لا يكون له ما يماثله
فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في التشبيه هذا هو المشهور وقد اشار اليه
بقوله ولا يبعد ان يقال هو ان المعنى نفي من يشبه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة

بطريق الاولى على سبيل الكناية ايضا لكن المبالغة هنا اكثر كما لا يخفى ومنه قرأت
الناقة اي جمعت ... ومنها ... اي جمعته وسمي القرآن قرآنا لاشتماله
على مجموع السور والآيات لان مجمع الناس غيرهم فقد استعمل القرآن
في غير معناه فيكون مجازا لا حقيقة كما زعموا وهذا غلطهم في اللغة فانها
تحسك لان الله تعالى قادر على انطاقها وزمن النبوة زمن خرق العوائد فلا يمتنع
نطقها بسؤال النبي ﷺ ضعيف لان جواب الجدار ان غير واقع على وفق الاخبار
في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بعد تحدي النبي ﷺ ولم يكن كذلك فيما نحن
فيه هكذا في الاحكام واما تعلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة على انه
الا بالتجوز اليه مع ان اطلاق اسم الضد والمشبه لانه ان نظر الى كون الواقع
جزاء السيئة اعتداء وظلما بل هو عدل كان من باب اسم الضد على الضد وان نظر
الى كونه مثل الاول في الصورة كان من اطلاق اسم احد المشتبهين على الآخر وكذا
القول في اطلاق اسم المشبه عليه الجواب انما يصدق النفي اي نفي المجاز والحال
ان النفي للمعنى الحقيقي ولا يلزم كذب اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات ايضا للمعنى الحقيقي
وليس كذلك بل للمعنى المجازي فالحمار يسلب عن البليد باعتبار معنى الحقيقي
ويثبت له باعتبار معناه المجازي فلا كذب في المجاز موقف على الاذن هو ...

هذا عنده من قبيل اسماء الله تعالى توقيفية واما عند غيره فانما امتنع اطلاق المتجوز
عليه سبحانه وتعالى لانه ربما يوهم المستحيل في اقواله بالقبح كما يوهم ذلك من قولنا فلان
متجوز في مقالته القرآن فيه الفاظ معربة المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى
ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع قيل تعلق هذه المسألة بما سبق كاشتراك
المجاز والمعرب في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب المشكوة
هندية وهي الكوة وفي المحصول انها حبشية والاستبرق والغليظ من الديباج والسجيل
معرب سنك كل والقسطاس الميزان كالصابون والتنور فقيل هما مما اتفق فيهما
جميع اللغات والاحتمالات البعيدة يعني مثل كونهما مما اتفق فيه اللغتان
لا تدفع ظهور الحال فيهما مثل احتمال اللغتين فيهما ولا تقدح في الظواهر مثل ما ذكرناه
من الدليل على وجود المعرب في القرآن وانما تدفع القطع وتقدح في الادلة
القاطعة والمدعى في هذا المقام الظهور لا القطع وجعل الاعلام من المعرب او فيما فيه
النزاع محل المناقشة اما المناقشة في الاول فبناء على اعتبار العجمة في هذه الاعلام
لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة اولا يرى ان عربيا لو سمى ابنه بابراهيم
منعه الصرف للتعريف والعجمة مع انه على هذا التقدير ليس بمعرب قطعا اذ استعماله
في ذلك المعنى ليس ماخوذا من غيرهم والعجمة باعتبار اصل اللفظ اعم من ان يكون مع

الوضع او بدونه فهي اعم فلا يسلم التعريف فلا يكون الاجماع عليها موضحا
لوقوع المعرب في القران واما المناقشة في الثاني فلان ابى على التقدير تسليم ان
هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست بموضوعة
في اصل اللغة انما هي باوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية ولذلك
لم يذكروا الاعلام ولم يتمسك بها المثبت مع انها على ذلك التقدير اظهر من
غيرها فيتبع ان يكون متنوعا لان الاستفهام للانكار والتنويع لازم لوجود
المعرب في القران فينتفي بانتفاء اللازم والجواب لا نسلم ان المراد من قوله اعجمي
وعربي نفي التنويع عن القران بل المراد منه الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم فيبطل
الغرض بانزاله الذي هو افهام المخاطب يدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الاية
فانه في كراهة انزال الاية عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته بينهما
ليعي ليتمسكوا على ذلك لكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي فيدل على ان
المراد بكون القران اعجميا مع كون المخاطب عربيا لا يفهم ليس الا التمسك
بما يكون متمسكا لهم على ذلك التقدير وهذه الالفاظ لو كانوا يفهمونها فلا يندرج
تحت الانكار وانما فيه المخاطب العربي بعدم الفهم بسلامة لا يلزم من نفي كون القران
اعجميا والمخاطب عربيا ان لا يوجد فيه المعرب ولفظة من في قوله من ذكر يحتمل البيان

البيان والابتداء ولفظ ذلك في قوله تعالى لولا ذلك اشارة الى ما ذكر في الاية من قوله
لولا فصلت لدلالة الاية عليه او اشارة الى ان الكلام اعجمي والمخاطب عربي ولا يفهم
والمعنى واحد ومحصل الجواب ان اللازم من الدليل نفي نوع خاص هو اشتمال
القران على عجمي لا يفهم واللازم منه نفي التنويع مطلقا   اشترط اي المصنف في المشتق
اعم من ان يكون اسما او فعلا امورا احدها ان يكون له اي الاصل اي للمشتق فرع
ماخوذ من لفظ اخر ولو كان اصلا في الوضع غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا
وقد وجد في بعض النسخ لفظ منه بعد قوله مشتقا فالضمير المجرور راجع الى الفرع وثانيها
ان يوافق المشتق الاصل في الحروف اي الاصالة والفرعية باعتبار الاخذ لا يتحقق
بدون الوفاق فيها والمعتبر الموافقة في جميع الحروف الاصلية لفظا او تقديرا فان حروف
الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعجال والهمزة والتاء والالف
في الاستباق لا عبرة بها فانهما مشتقان من العجل والسبق وموافقان في الحروف الاصول
وثالثها الموافقة في المعنى لا بان يتحد فيه بل بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة
كالضرب فانه الحدث المخصوص والضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون
زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين
اولا بل يتحد في المعنى كالمقتل مصدرا من القتل والاولى ان يقتصر على الاخير كلا

في الشرح لأن قوله بأن يكون فيه معنى الأصل لا معنا ولا بحسب مفهوم اللفظ صورة
النقصان ويحمل هذا التعريف على المذهب الصحيح ولو الحقت معانيه الأمور
الثلاثة الصنع لكن حد المشتق بما وافق أصله بحروف الأصول ومعناه وربما زيد
في الحد بغير ما يعنى مع تغيرها أو تقلبها بغير ما في المعنى ليخرج المقتل مع القتل
عن الحد الثاني دون الأول صرح بذلك في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى
بحروف أصله الأصول ومعناه بغيرها وعرف المشتق ما عبر عن صيغة حروف أصله
الأصول فمقتل بمعنى قتل غير مشتق على الأول مشتق على الثاني وحمل قوله بغيرها على
بغير اللفظ كما هو محمول عليه لا يستقيم هنا إليه أو الإصالة والفرعية لا يتصور
إلا بمغايرة الفرع الأصل في اللفظ وإلا كان متحدا معه فيه فلا أصالة ولا فرعية
فاعتبارهما يستلزم التغير بحسب اللفظ فلو حمل قوله بغيرها عليه كان مستدركا قطعا
وأيضا لا يخرج نحو المقتل والقتل إذ المغايرة اللفظية حاصلة هذا هو المعنى الظاهر الذي
يقتضيه سياق الكلام ووقع في النسخ بأسرها بدل قولنا وإلا كان متحدا قوله
وإلا كان مترادفا ولعله من طغيان قلم الناسخ الأول وقد سبق له نظير أو كان
لحقا بعد قوله وربما زيد في الحد بغير ما في المعنى فاشتبه على الناقل فأسقط
من موضعه وألحقه بغيره فإن قلت لم جعلت قوله إذ الإصالة إلى آخره تعليلا لقوله

وربما زيد في الحد بغير ما في المعنى أو لقوله فيخرج فيكون المغايرة في المعنوية
صح الكلام بلا تكلف قلت فيه مخالفة لظهور وخلل أما الأول فلأن الظاهر من الكلام
لفظا ومعنى أنه تعليل لقوله لا يستقيم لا لما ذكرتم أما اللفظ فظ وأما المعنى فلأن
هذا التعليل يناسب عدم الاستقامة كما لا يخفى ولا يناسبه زيادة القيد في الحد
لاقتضائه أن لا يذكر فيه لكونه مستغنى عنه ويعتذر ذكره لا لكونه مفيدا إذ لا بد
المعنى من توضيح الحال بما ذكره فيه والخروج معلل بزيادة القيد فلو علل بقوله إذ الإصالة
والفرعية يبطل التعليل الأول وأما الثاني أعني الخلل فلأنه يلزم أن يكون المقتل
مع القتل خارجا عن الحدين معا وهو خلاف ما صرح به في المنتهى وليس بعيدهم
من كلام الشارح مخالفته إياه في ذلك وكان من اشتراط التغير في المعنى نظر إلى أن
المقاصد الأصلية من الألفاظ معانيها وإذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع
واتحد حسب وإن أمكن بحسب اللفظ فالمناسب أن يكون كل منهما أصلا في الوضع
ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاتحاد حيث اللفظ فإن قلت نحو أشد مع أسد
يندرج في التعريفين مما يقول في ذلك جعا ومن ذا الذي يحمل القول بالاشتراك
بلا اشتقاق قلنا يمكن أن يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة
وزيادة مثلها وأما الجلت والجلب بمعنى واحد فيمكن أن يكون استعمالي حدها

عن الاخر كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد
لهذا التغير القليل وفيه تحمل ولذلك يعني ولان التغير محمول في الكلام على التغير
اللفظي لم يجعله من ذكره قيدا لحد المشتق لا حد في الاشتقاق لعدم الاحتياج
فيه اليه فان ما اورده في الحد دال على المغايرة اللفظية ايضا بل قال بعد تمام الحد
ولا بد من تغيير وهو اما بحركة او حرف بزيادة احدهما او نقصانه فهذه اربعة اقسام
بسايط واقسام التركيب منها ستة وثلاثي اربعة ورباعي واحد والجميع تبلغ الى خمسة عشر
وذكر امثلتها المشهورة فجعل ذكر التغير اللفظي تمهيد التقسيم لا قيدا في الحد وذلك
ان يقول في ضبط الاقسام الخمسة عشر هناك زيادة ونقصان وكل واحد اما في الحرف
او في الحركة او فيهما معا فهذه ستة اقسام ثلثة للزيادة فقط وثلثة للنقصان فقط واذا ضربت
الثلثة الاولى في الاخيرة حصل تسعة اخرى فالكل خمسة عشر فان قلت ما الفرق بين
الاشتقاق المعروف والعدل المعتبر في منع الصرف قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد
في المعنى والاشتقاق ان اشترط فيه الاصل والفرع في المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق
اعم الا ان المص وصرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال
احدهما صيغة صيغة اخرى مع ان الاصل الثبات عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل
قسم منه ولذلك قال في شرح الكافية على الصيغ المشتقة منها فجعل المشتق منه الكلمة

ملته لتشه واعلم ان الاشتقاق اي مطلقه ان جعل شرطا معتبرا بين الكلمة
او ما يسمى به ان كان شرطا كالعطيا قد يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب
فيهما ويسمى هذا القسم الاشتقاق الاصغر او بدون الترتيب ويسمى الصغير او يعتبر
المناسبة في الحروف الاصول ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة المشتق للمشتق منه
في المعنى فان معنى كتب اذا لم يصرح يناسب معنى ما في الاحفار وكذا معنى ثلم وهو
في الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال ولا يخفى ان المناسبة
في المعنى اعم من الموافقة فيه فينبغي ان يكون مراد المص بحروف الاصول هي على ترتيبها
لانه بحد الاشتقاق الاصغر بدليل اعتبار الموافقة للمعنى فلو لم يعتبر الترتيب لورد
مثل جبذ وجابذ من الجذب فانه لا شك ان الضارب يوافق الضرب في الحروف الاصول
والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وضع في الموقع ما هو اصل بين عليه
معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين باراية حروفا وفرع منها الفاظا هو
هذا النوع والاحد لا الموافقة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق
الاصغر عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم
به لا الى عمله فاحتجنا الى تجديده بحسب العلم كما قال السيد الشريف هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق

هو ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيعرف ارتداد احدهما الى الآخر
واخذه منه وان اعتبرناه من حيث يحتاج احدنا الى علم عرفناه باعتبار العمل
معقول هو ان ناخذ الخ وانت تعلم كيف جد الاشتقاق من حد المصنف بالاعتبارين
منقول باعتبار العلم الاشتقاق هو ان تجد موافقة فرع الاصل في حروفه الاصول
والمعنى فترده اليه وباعتبار العمل هو ان تاخذ من اصل فرعا يوافقه في الحروف الاصول
فتجعله دالا على معنى يوافق معناه كما سماه الخليلي ينبغي ان يترك الفتح
اللام يستعمل اسم المفعول على سبيل التغليب وقد لا يطرد نحو القارورة فانها
مشتقة من القرار ولا يطلق على كل مستقر للمائع وكذا الدبران المشتق من الدبور
ولا يطلق على ما يتصف به الا على خمسة كواكب في الثور وقيل انه سنام وهو من منازل
القمر والعيوق من العوق ولا يطلق على كل ما به عوق بل على نجم احمر مضيء في طرف
المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتعدى منه والسماك من السمك الرفيع والسموك اي الارتفاع
ولا يطلق الا على السماكين الرامح وليس من منازل القمر والاعزل وهو منها كذا في الصحاح
وان خالف بعض هذه التفاسير ما في كتب الهيئة ولا باس به وكيفية التحقيق
ما ذكر من الاطراد وعدمه ان وجود معنى الاصل المشتق منه في محل التسمية بالمشتق
هل يعتبر من حيث ان ذلك المعنى داخل في التسمية وجزء من المسمى والمراد ذات ما باعتبار

باعتبار نسبة معنى الاصل اليها فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك اي يعتبر
ان حصل معها تلك النسبة لوجود معناه فيها كالاحمر فانه لذات ما له حمرة فاعتبر
في المسمى خصوصية الصفة اعني الحمرة مع ذات ما فاطرد في جميع محاله او يعتبر وجود
معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى المصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر
الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزءا من المسمى والمراد بالمشتق ذات مخصوصة
فيها ذلك المعنى لا من حيث له هو اي المعنى في تلك الذات المخصوصة بل باعتبار خصوصها
فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات
المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ احمر اذا جعل علما لولد له حمرة وكالعيوق اصل العيوق
العوق بين تسمية العيوق بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك العيوق والمعنى سبب
للتسمية كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى ومن تسمية لوجوده اي مع
وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار
الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر مرجح للتسمية واختلف في اي المشتق
لمن وجد فيه المعنى والمضي ان كان اي المعنى مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود
فالمشتق مجاز وان لم يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم والاخبار فالمشتق
حقيقة فتقدير كلام المصنف اشتراط بقاء المعنى اي معنى المشتق منه فاللام للعهد اشارة

لا قوله سابقا ومعناه في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب ولما ذكر التفصيل علم من
الاحزان وكان ميل الشارح كصاحب الاحكام في هذه المسئلة الى التوقف ولذلك
ذكر دليل الفرق واجاب عنها فان قلت ما ذكره واجاب عنه ادلة المشترط مطلقا
والنافي كذلك واما التفصيل فلم يذكر له دليلا ولا جوابا والظاهر ميله اليه كما ينبئ
عنه قوله واليه فانه يجب ان لا يكون كذلك قلت دليل المشترط مطلقا مع اعتبار التقدير
في السيالة هو دليل التفصيل فما دل على الاشتراط مطلقا لما تقدر الحكم في بعض
الصور كان معمولا به في الباقي اليه مذكور مع جوابه واما قوله واليه الى اخره فمعتقد
اورده ردا على الدليل الثاني مطلق وقد يرد دليل الخصم باحتمال الا بعد كما سبق
فالظاهر ما ذكرناه بعد بعضنا اي المعنى لما صح نفيه اي المشتق لان صحة النفي علامات
المجاز وقد صح قوله وكلما صح الملزوم يعني الاخص الذي هو النفي في الحال صح اللازم
يعني الاعم الذي هو النفي مطلقا وحاصل الجواب ان النفي انما يرد على الاثبات فاذا وحط
ذلك ظهر ان نفيه في الحال يعم لا حصر ونفيه مطلقا يعم لا اعم والاول اعم من الثاني
فلا يستلزمه ولا يخفى ان قوله فان الثبوت في الحال اخص من الثبوت مشتمل
على تكرار لا حاجة اليه وقد يجاب عنه اي عن الجواب المذكور بان المراد من النفي
في الحال هو النفي المقيد بالحال على ان يكون الحال ظرفا للمنفي وح يندفع المنع المذكور

المذكور ما حصل من اللازم على ما ذكرتم من المراد النفي في الحال لا من المعهود واما النفي
في الحال الا بيان في الثبوت في الحال انا بيانه فيه النفي واما قلنا ما فيه لعدم التكاذب بينهما
عرفا فان قيل زيد ضارب وارتد بكذبه قيل ليس زيد بضارب وبالعكس فلا بد
من المنافاة ليلزم من صدق احدهما كذب الاخر ولعلها اما التقيد بها بالحال
فيما فرضنا على ما قيل واما للفهم الدوام من الاطلاق في احدهما وذلك بالنفي بالاولى
والجواب عن اصل الدليل بعد حمله على ما ذكر من المراد انه لو ادعى صدق النفي على الاطلاق
لغة وانه لازم لصدقه في الحال بمعناه لان الاطلاق السلب في اللغة يتبادر منه الدوام
فلا يصدق في صورة النزاع ولا يكون لازما لصدقه مقيدا بالحال ولو ادعى صدقه
على الاطلاق عقلا وانه لازم للنفي المقيد بالحال فلا ينافي ثبوته من الاثبات على الاطلاق
وبعبارة اخرى قولكم يصدق انه ليس في الحال بضارب ان اردتم به انه ليس
عنه في الحال الضرب في جميع الازمنة بمعناه او اتبع عنه الضرب الحال مسلم
ولا منافاة لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار وقبله يعني باعتبار ثبوت قبل حال
الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده هذا على النسخ التي وجد
فيها المتن هكذا قال لو الوصح قبله لصح بعده والموجود في اكثر النسخ لو صح بعده
لصح قبله ومعناه لو صح اطلاق المشتق حقيقة بعد المعنى وانقضائه لصح الاطلاق كذلك

قبله والمقصود واحد   بيان الملازمة انه اي الاطلاق حقيقة يصح باعتبار
ثبوت المعنى في حال الاطلاق مقيدة كونه في الحال اما ان يعتبر في مصحح الاطلاق
حقيقة فيسمى الصحو باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لانتفاء المصحح وهو حال الوصف
او معنى ذلك القيد فيسمى الثبوت في الجملة مصححا للاطلاق فيتحقق الصحو باعتبار الثبوت
الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور   بعد ظهور المراد منه اي من نفس الضرب
وهو المعنى المشترك بين الماضي والحال الذي لا اشتراك لهما فيه للاستقبال فكانه قيل
الضارب من له الضرب   لا يحسن لانها مسامحة في العبارة وتضييق فيها
لا القدح في المقصود ولا تشتمل على فايدة يعتد بها هاهنا   والاطلاق اصل الحقيقة
انما خصصه بهذا الوجه ولم يجعله مشتركا بين الوجهين كما فعله غيره حتى قال اجمعوا
على صحة ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة لان ذلك يصحح
يجعلهما في الحقيقة وجها واحدا المحصل في المشتقات كالضارب والفاعل وقد يطلق
باعتبار ضرب وفعل قد انقضى والاصح ان الاطلاق الحقيقة واما على تقرير الشارح فهما
وجهان مختلفان   وعلى انه اي ضارب في ضارب امس اسم فاعل معلوم لكن
المقصود بالضرب المنقضي فاعل حقيقة لما اجمعوا على كونه اسم فاعل عادة والجواب
ان ضاربا وكذا فاعل فيما ذكر مجازا اي لا نم انه حقيقة هناك وما ذكرتم من الوجهين لا يدل

لا يدل على ذلك بدليل اجماعهم في صورة الوفاق   لم يصح مومن للنايم وعاقل
اي حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان سواء فسر بالتصديق او غيره
وانه بطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح للنايم وعاقل وللخارج
العالم عن كونه عالما للنوم او غفلة والجواب ان مومنا وكذا عالم مجاز في النايم
والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المومن عليهما في الجملة واما بطريق الحقيقة فلا
واجرا احكام المومنين على النايم مثلا للاسلام كون الطلاق عليه حقيقة فالجواب
بمنع صحة الاطلاق وقوله لامتناع اطلاق الكافر الى تاكيدا لهذا المنع ويمكن
ان يكون تاييد المنع السابق لكنه بعيد والاظهر ان يجعل الجواب معارضة وكانه قيل
ما ذكرتم وان دل على المجازات ولا يصح الطلاق المشتق حقيقة باعتبار معنى زايل بدليل
امتناع استعمال الكافر للمومن باعتبار كفر تقدم على ايمانه والا لكان كافرا
ومومنا معا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لسبق كفرهم وكذا يلزم
ان يكون الشخص في حالة واحدة نايما ويقظانا معا حقيقة وكذا ما ذكر من الامثلة وامثالهم
مما لا يحصى وبعيد استغراق الظن بان الاطلاق حقيقة لا يصح وهو اي الجواب او الظن
الحاصل منه قوي لا يندفع باعتذار بمثل ان اطلاق الكفار عليهم حقيقة ان صح
لغة لكن الشرع قد منع عنه فان هذا الاعتذار لا يجري في امثال الحلو والحامض

والنايم والسقيطان فبان الملازم انه لا يتصور حصوله اى حصول المعنى
في الحين والكلام الجواب ان اللغو لم يثبت على المشاجرة اى المضايقة في مثل
ما ذكرتم من الامور الغير القارة وان لا يعتذر اكثر افعال الحال فلم يكن استعمالها
بحسب الحال حقيقة مثل يضرب ويمشي وغيرها فانها ليست اشيء يوجد دفعة في آن
ليكون اطلاقها فيه حقيقة بل زمانية تتوجه في زمان بعض اجزاؤه اولا
فالاول فلا يوجد معانيها في الحال الذي هو الآن الحاصل فلا يكون استعمالها في الحال
حقيقة وانما قيد بالاكثر احترازا عن افعال الحال من الامور كالحصول والكمال
او لا يعتذر هناك وهذا الذي ذكرناه من تعذر اكثر افعال الحال صرح في المنتهى
فقوله بدليل صحة الحال يعني صحة اكثر افعال الحال وعدم مراده من فعل الحال
الصريح الموافق في الاشتقاق لما اخذ بصدده وهو مخبر ومتكلم فيلزم ان لا يكون
حقيقة في الحال لما ذكرتم من الدليل بعينه فانه يدل على ان معناه لا يحصل في الحال وهو
يط اتفاقا فهو ما هو جوابكم فهو جوابنا وانما وصف الفعل بالصريح اى اللفظ
في الحال منبها على انه المتبادر منه فيكون الكثر حقيقة فيه قطعا ويحتمل كونه صريحا
في الحال انه حقيقة فيه كما هو المذهب الصحيح واحترز الاحترز فان الملازم لا يتم الا
بذلك واما الاتفاق على البطلان فانما هو في المشترط والثاني فلا يرد انه مختلف

مختلف فيه ولعله لم يصرح بهذا الوصف في الاول اكتفاء بتصريحه في الثاني
وهذا المعنى اى الثاني اقرب الى لفظ المصنف ههنا لتبادره منه الى الفهم ولو اراد
المعنى الاول لكان الانسب ان يقول بدليل صحة اكثر الحال واعلم ان حاصل
الجواب على التقدير بعض اجابة فيقال النقض بما ذكرتم انه لو اشترط وجود المعنى
في صدق المشتق حقيقة لم يكن المشتقات من المصادر السيالة حقيقة اصلا لامتناع وجود
المعنى حين الاطلاق فعقول لا نسلم في اشتراط وجود المعنى في الحال الاطلاق فيكون حقيقة
فلا يكون اكثر ... او هذا الفعل المخصوص حقيقة لامتناع وجود معناه في الحال
فبعيش ما ذكرتم من الدليل واما في الاول فلان اكثر افعال الحال ليست اشيء وجل حقيقة
كان الاشتراط مستلزم هناك محذور ما يستلزم ههنا ايضا فما جوابكم عن الدليل في
صورة النقض فهو جوابنا عنه في محل الدعوى ولا يذهب عليك ان جريان
الدليل في مخبر ومتكلم اظهر منه في اكثر افعال الحال فلما كان هذا الجواب الزاميا
حقق الشارح رحمه الله المقام وقال والتحقيق ان المعتبر في نحو مخبر ومتكلم وفي افعال
الحال المباشرة العرفية كما يقول يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويقصد الحال
لا بمعنى الآن الحاصل بل يراد به اجزاء من الماضي والمستقبل متصلة بعضها ببعض
لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضا عنه عرفا فالمخبر والمتكلم حقيقة

لمن يكون مباشر المعجز والكلام مباشرة غيره حتى لو انقطع كلام ببعض او سعال
قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال فقد تسومح لغة
في اعتبار الحال واعتبار وجود هذه الامور على الوجه المذكور فلا لزوم من اشتراط
بقاء المعنى ما ذكر من المحذور في المشتق ولا في افعال الحال ومن فسر كلام المتن بصحة اطلاق
لفظ الحال على اجزاء الفعل الحاضر مع ان اجزاء زمان الفعل الحاضر لا يكون باقية
عند اطلاق فلعله اراد ان لفظ الحال بمعنى الحال فقد تسومح هاهنا في وصف الكل
بصفة الجزء واقامته مقامه فلم لا يجوز ان يتسامح في نحو مخبر ومتكلم حقيقة وهذا
رجوع الجواب الثاني رجوع الى الرد الى القول الثالث بتخصيص الدعوى في المقام رد
اولا دليل الثاني مطلق على مذهب الاشتراط مطلق ثم رجع في رده الى القول بالتفصيل
وليس في ذلك ميل اليه كما عرف . المشتق اسم الفاعل انما قيد باسم الفاعل لان اسم المفعول
يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر بالتامل في الفرق بين معنى مصدر المجهول ومصدر المعلوم
وان يريد معناه المشهور او ما يساوق الصفة المشبهة واسم التفضيل او لان اسم الفاعل الصق
وبالفعل معنى المصدر قال في الاحكام وهل اشتراط قيام الصفة المشتق منها بالاسم الاشتقاق
وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به ذلك مما اوجبه اصحابنا ونفاه
المعتزلة وكانه عبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فان المشتق

المشتق منه ليس قائما بالاسم الاشتقاق وقال في المحصول اختلفوا في ان المعنى القائم
بالشيء هل يجب ان يشتق له منه ثم قال واذا لم يشتق لمحله منه اسم فهل يجوز ان يشتق
لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم فالمصنف اقتصر على احدى
المسئلتين موافقا لنقل المحصول . بل كلام اي بل باعتبار كلام حاصل بجسم
كاللوح المحفوظ وغيره ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم
فان قيل فلفظ المتكلم يطلق عندهم على معنيين احدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام
والمتكلم انما يطلق عليه تعالى ماخوذا من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم
وسائر تصاريفه مشتق من الكلام فالمشتق منه حقيقة ولم يتحقق به بل بغيره . الجواب
لانه اي كل واحد من القتل والضرب الاثر القائم بالمفعول بل هو تاثير وذلك الاثر
والتاثير قائم بالفاعل اذ لا شك ان هناك اثرا وانه انما يحصل من تاثير قطعا وان
الاثر قائم بالمفعول والتاثير بالفاعل وما ذكرتم انما يتم لو كان القتل الذي اشتق منه
القاتل عبارة عن الاثر اما اذا كان عبارة عن التاثير فلا نعم يطلق القتل عليه ايضا
وهو المفعول المطلق في قولك قتلته قتلا لكنه ليس بمصدر وما قيل من انه مصدر من
التسامح الذي لا يضر في المقاصد العلمية فلا يجدي التدقيق فيه بطائل . باعتبار
الخلق لانه مشتق وهو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غير المخلوق لكان هو التاثير

اوليس له معنى ثالث اتفاقا لكن لا تاثير مغاير للاثر والا لزم احد المحذورين وعبارة
الملخص هكذا الخلق الحالي على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق المخلوق
بقوله لان تعليل الاطلاق عليه تعالى باعتبار المخلوق لا بقوله وهو الاثر فكان قبل
الاطلاق باعتبار الخلق والخلق هو المخلوق فاطلاقه باعتبار المخلوق الذي هو الاثر
وليس قايما به تعالى وهذا اي الخلق بمعنى المخلوق ليس كذلك اي بعضا قايما بالغير
بل هو مجموع بعضه قايم بنفسه كالجواهر وبعضه الاخر كالاعراض قايم بالبعض الاول
وهذا المجموع من حيث هو بعد قايما بنفسه لا بغيره ومعنى الخلق الذي اشتق منه الخالق
هو هذا المجموع لا كل واحد واحد كرحج عن محل النزاع فان من اطلاقه على كل واحد
وان الاشتقاق بحسبه واجرى الكلام في الاعراض اقتصر على الجواب الثاني ومنهم
من قال انه خارج عن المتنازع فيه لان الخلق بمعنى المخلوق ليس بفعل فضلا عن كونه
فعلا قايما بالغير تعالى عرض بالمخلوقات التي هي افعال كضرب زيد مثلا والفعل المشتق منه
لم يسبق الى هذا الحمل الفعل على مدلول المصدر المشتق منه لا على الحدث واما ثانيا
فلان للقدرة تعلقا حادثا به اي بذلك التعلق الحادث حدوث الاشياء ضرورة
اذ لولا تعلق القدرة بها على وجه يترتب عليه وجودها لم توجد الاشياء اصلا
ولولا حدوثه لم يكن حادثا بل قديما وهذا التعلق المخصوص اذا نسب الى العالم فهو صدوره

عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها للعالم او الى ذي القدرة اعني الله سبحانه
فهو خلقه للعالم فالخلق كون الذات بحيث تعلقت قدرته بها وهو الطف من العبارة ويمكن ان يقال
ان هذا التعلق اذا نسب الى العالم صار مبدا وصف له هو صدوره عن الخالق
والى القدرة صارت مبدا وصف اخر هو الايجاب والى ذي القدرة صار مبدا
وصف اخر هو كونه متعلق قدرته وهذه النسبة هي كون الذات تعلقت قدرته قايمة
بالخالق تعالى وباعتبار هذه النسبة اشتق له اسم الخالق فيصح ما ذكرنا من الدليل
الاستدلالي على وجوب قيام الفعل بما اشتق منه اسم الفاعل لا بغيره لانا لا نعني
بقيامه كونه صفة حقيقية قايمة به بل ما هو اعم من ذلك فان ساير الاضافات التي هي
امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قايمة بمحالها وكذا يصح ما ذكرتم من الدليل
على ان الخلق ليس امرا مغايرا للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس امرا حقيقيا
موجودا في الاعيان مغايرا للمخلوق والا لزم التسلسل او القدم اما اذا كان امرا
اعتباريا فلا يلزم شيء منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تاثير اخر او نقول
التسلسل في الاعتباريات جاير فكان حمل الخلق على هذا المعنى الذي ذكرناه واجبا
جمعا للادلة قيل انما قال ذلك وان كان المناسب جمعا بين الدليلين لان اقل الجمع
اثنان او لانه صار كالمثل السائر فيما بينهم وبعضهم قرر الجواب الثاني بان حاصله

ان ماذكرتم من الدليل يدل على جواز اطلاق الخالق باعتبار الخلق الذي تحقق بها
بر لله تعالى اشتق منه الخالق قياسا عليها وما ذكرناه من الاستقراء يقتضي كون الخلق
الذي اشتق منه الخالق قياسا عليها فلنجعل الخلق عبارة عن التعلق المذكور جمعا
بين الدليلين فان التعلق من حيث انه بين القدرة والمخلوق لم يكن قياسا بذاته تعالى
حقيقة فيصح دليلكم بهذا الوجه ومن حيث انه ليس قياسا لما بان عنه بالكلية كان
متعلقا به فلا يلزم اهمال دليل الحد بخلاف ما لو حمل على المخلوق فلا اذ يلزم
ترك دليلنا بالكلية فتامل وكن الحامل الفيصل قوله ولولا ذلك اي ولولا عدم دلالة
على خصوصية الجسم لما صح عرفا قولنا الاسود جسم اذ لا يفيد فائدة جديدة
مفيد لغوا قوله ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب اي الاول
ذكر من بني ادم وجاوز حد البلوغ ويسمى الثاني ذات ما له الضرب علم ذلك بالنقل
فلا يكون اطلاق شيء منهما في موارده مستعملا على هذا المسمى وان لم يسمع من اهل اللغة
قياسا او تعميم فيهما باعتبار عموم مسماه ايا قوله او بالاستقراء كرفع الفاعل
ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية من ان كل
فاعل مرفوع بحيث لا يشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن
قياسا لاندراجه تحتها قوله لمعنى يعلل تقابله الحاق لا لقوله يسمى قوله يدور التسمية

التسمية اي بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيظن ان المعنى ملزوم
التسمية فاينما وجد المعنى وجد التسمية بذلك الاسم قوله الا ان يثبت اي الاسمي
المسكوت عنه في الامثلة المذكورة بهذه الاسماء الا ان يثبت في شيء من هذه
الصور قوله اما الاول فلانه اي المعنى الذي دار معه التسمية وجودا وعدما يحتمل
التصريح من الواضع بمنع اعتباره والتعدية بسببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره
والتعدية قوله فدليل متعلق بالاحتمال المشبه اي يحتمل التصريح بالمنع بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق في غير الفرس مع ان الاول داير مع السواد وجودا وعدما
والثاني مع التخليط من السواد والبياض فعدم منع هنا من اعتبار المعنى والتعدية في
محاله وكذا القارورة والاجدل والاخيل وغيرها كالسماك مثلا دايرة مع معنى
القرار والقوة والخيلان والسموك ولا يجوز التعدية بها فعند سكوت الواضع
عن التصريح بالمنع والاعتبار كما في صورة النزاع يبقى المعنى على الاحتمال فيترتب
عليه احتمال الوضع قوله وايه يجب اي لزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل
من ملاحظة المعنى الحكم بالوضع بغير قياس اذا قام الاحتمال الا انه بالجعيم مناط
الحكم فبطل ما قيل من ان هذا الوجوب شرعي او عقلي قوله لان الدوران يفيد ظن
العلية فيكون المعنى مع الاسم فاينما وجد وجد كما هو مقتضى العلية قوله وبانه اي الاسم

وارایتم مع تعیین المحل بمعنها الا ما ذکرتم لکونه ماء العنب ومال الحرمة وطیا
فی العقل فدل الدوران علی ان المحل معتبر معه لما ذکرتم والمعنی جزء العلة الم یکن منه
دون تعیین المحل فلا یلزم الاسم ولا یکون علمه قوله ثبت القیاس شرعا الی هذا
قیاس فی اللغة فیکون اثباتا للشیء بنفسه لانا نقول هذا قیاس فی ثبوت القیاس فی اللغة
نعم انما ینهض حجة من الاعتراف بالقیاس فی غیر الشرعیات قوله الجواب لا نم
ان المعنی الموجب ای الامر الموجب للقیاس واحد فیهما اذ المعنی الموجب فی الشرع
بالحقیقة هو الاجماع علی ثبوت القیاس فیه او ذلک المعنی الذی یظن اعتباره بالدوران
وغیره معه ولم یحقق الاجماع علی ثبوت القیاس فی اللغة فان قلت اذا امکن الحاق
النبیذ بشارب الخمر والنباش بالسارق فی الحکم قیاسا شرعیا فهل لثبوت
القیاس فی اللغة لو ثبت فایدة قلت اذا اسلم ان القیاس ثم جری فی الحدود
الکفارات کما هو مذهب بعض الحنفیة امکن اثبات اندراجها تحت النصوص بالقیاس
فی اللغة فیثبت الحکم بالنص لا بالقیاس قوله علی معنا فی الافرادی فیه احتراز
الافرادی عن الاسم والفعل فان دلالتهما علی معناهما الترکیبی کالنسبة الی فاعل یکون مسندا
مثلا مشروط بذکر متعلقها لا علی معناهما الافرادی بخلاف الحرف اذ قد اشترط
دال علی معناه الافرادی ذلک واما العلم بهذا الاشتراط فانما من نص الواضع علیه

علیه کما قیل و فیه بعد واما من استقراء عدم استعمال الحروف بدون
المتعلق فلو لا الاشتراط لاستعملت فی الجملة بدونه وهذا اقرب
وح یظهر الاشکال بالاسماء المذکورة لاشتراکهما فی عدم الا
ستعمال بدون المتعلقات فکما دل هناک علی الاشتراط و
عدمه تجویز الاستعمال بدونه ناد علیه ههنا ایضا وانما مثل من الاسماء بالابتداء و
ومن الافعال بابتداء وانتهی لانهما اقرب الی حرفی من والی مما عداهما للا
شتراک فی المعنی فیعلم ان الاختلاف بحسب الاشتراط وعدمه ویتضح
ما ذکره من المدعی و قیل ذو و قید ذو بمعنی قدر و قاب القوس
ما بین المقبض والسیة فلکل قوس قابان وقوله تعالی فکان قاب قوسین
یقال اراد قابی قوس فقلبه کذا فی الصحاح قوله الی الوصف باسماء
الاجناس لم یرد به النعت بل ما هو اعم ومحصل الحل ان ذکر المتعلق فی
الحروف لتتمیم الدلالة وفی هذه الاسماء لتحصیل الفایدة فاذا قیل
اذا سمع لفظ من مفردة فیفهم منها معنی الابتداء فلا یکون دلالتها علیه
بحسب الوضع مشروطا بذکر المتعلق اجیب بان فهمه منها لیس لکونها
دالة علیه عند الانفراد وضعا بل لکونه مفهوما منها عند الترکیب فیسبق
منه الذهن الیه دونه قوله واشکل منه ای مما ذکر من الاسماء وانما کانت
اشکل اذ معناها اسماء وحروفا واحد وکذا لفظها فالفرق اشکل ودعوی
الاشتراط فی لفظ واحد بالقیاس الی معنی واحد فی حالة واحدة دون
اخری ابعد منها فی لفظین بالنسبة الی معنی واحد او معنیین فلذلک قال

وان لم يقوم هذا التقرير فيه قوله و لا يخفى ما في هذا الكلام من التحمل والتحكم
اما التحمل اى الاحتيال فهو الاشتراط المذكور لان الحكم بان الواضع وضع
من والابتداء لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الاولى ذكر المتعلق دون
الثانى مع عدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط تحمل محض لتوجيه قولهم الحرف
لا يستقل بالمفهومية واما التحكم فهو ان الدليل على الاشتراط وليس الا عدم
الاستعمال بدون المتعلق على ما هو الحق وهذا مشترك بين الحروف والاسماء
المذكورة فالحكم بان التزام الذكر في احدهما للدلالة وفي الاخر للغاية دون
العكس ترجيح من غير مرجح قوله فاعلم او لا مقدمة لابد للواضع في الوضع
من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او
الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى و الموضوع له خاصا وان تصور
معنى عاما ينبرح تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام وحوها والعلم
الاجمالى كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له خاصا واما عكس هذا اعنى ان يكون الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه والموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئى ليس وجها

من

من وجوه الكلى ليتوجه العقل اليه فيتصوره اجمالا انما الامر بالعكس فاذا
تحقق هذا اتضح عندك معنى قوله ان اللفظ قد وضع عاما لامور مخصوصة
كما في صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره وبينهما على الوجه الذى اورده
فرق من وجهين احدهما ان الخصوصيات التى وضعت بازائها المشتقات
جزئيات اضافية كل واحد منها كلى في نفسه حتى لو فرض ان الواضع تصور
مفهوم الضارب وعين بازائه لفظا كان الوضع والموضوع له عامين
وخصوصيات ما وضعت المبهمات بازائها جزئيات حقيقية وثانيهما ان تصور اللفظ
والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات فعموم التصور في المعنى لكن
الوضع في كليهما عام لان المعتبر في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره
في اللفظ فائدة و كذلك اذا قال هذا الكل مشار اليه مخصوص فان الواضع
تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام ولم يضع اللفظ
لهذا المعنى الكلى بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما
وللموضوع له خاصا وانما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا
على الخصوصيات ولا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد احد
ما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان
موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك ولكان استعماله في الخصوصيات
مجازا والقول بانه موضوع لمفهوم كلى لكن الواضع قد اشترط ان لا
يستعمل الا في الجزئيات خلاف نحو رجل تحمل ظاهر فان قلت هذا اذا
كان موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما

يلزم ماذكرتم ان لوكان موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا
باوضاع متعدده وليس كذلك بل هو موضوع لها وضعا واحدا واعلم
ان وضعه للخصوصيات من حيث انها مندرجة تحت المفهوم الكلى
فزيد من حيث تعلق به اشارة مخصوصة معنى لهذا فلا اعتبار فى
الوضع وفى الموضوع له ايضا ومن ههنا ظهر ان المبهمات والمضمرات
بحسب معانيها جزئيات حقيقية ولا يقدح فى ذلك ان هذا قد يشار به
الى امر كلى مذكور وان ضمير الغايب كذلك يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضى
بحسب اصل الوضع مشاهدا مشارا اليه اشارة حسية فلا يكون الا جزئيا
حقيقيا واذا استعمل فى غيره فقد نزل منزلته والكلى المذكور من حيث انه
مذكور ههنا الذكر الجزئى جزئى لا يحتمل الشركة ولهذا قد عليت هذا الحيثية
واما الثانى فلا قتضاء ضمير الغايب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او
معنى او حكما وقد عرفت ان الكلى من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئى
قوله وليس وضع هذا اى لفظ هذا او ما ذكر معه او هذا المذكور فوكره
هذه اى المذكورات من المبهمات والمضمرات وضعت باعتبار المعنى
العام وقد عرفت اعتباره من وجهين قوله واذ قد تحقق ذلك اعلم
ان الابتداء ان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه
ان يحكم عليه وبه وان اخذ معنى معينا متعلقا بشئ مخصوص فلا اعتبارات
احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفهومات و
يتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يكون

محكوما

محكوما عليه وبه وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك الشئ
وجعل آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه بالقصد هو ذلك الشئ وبهذا
الاعتبار هو مفهوم لا يستقل بالتعقل فى الملاحظة انما يلاحظه العقل باعتبار
ملاحظة ذلك الشئ فالعقل فى الاول يتوجه الى مطلق مفهومه ويلزمه
ادراك متعلقه اجمالا لكنه ليس بمقصود ابالذات وهو معنى لفظ الابتداء و
فى الثانى يتوجه بالقصد الى مطلق المفهوم ايضا لكنه يضيفه الى متعلق مخصوص
وهو المفهوم من قولك ابتداء البصرة وفى الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق
ثم انه فى تعرف حاله يلاحظه الابتداء المتعلق به اذا عرفت هذا فنقول معنى
من ليس هو الابتداء مطلقا ولا المخصوص المأخوذ بالاعتبار الاول والا
لصح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنه لا شك ان المفهوم المستفاد لكلمة
منه فى قولك سرت من البصرة على الوجه الذى استقبل منه لا يصلح لشئ منهما
فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثانى وهو معنى لا
يستقل بالمفهومية ولا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بمتعلق ثم انه يستعمل فى كل
ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما على ان
الواضع تصور مفهوم الابتداء ولاحظ به جزئياته فعين لفظ من بازائها
واما المبتدأ فالواضع تصور معنى الابتداء المطلق ولاحظ معه النسبة
من حيث هى حالة بينه وبين شئ معين فى زمان ماض خاص وعين لفظ بازاء
هذا المجموع فالنسبة ههنا مفهوم غير مستقل كمفهوم الحرف لا تعقل الا بطرفيها
فلذلك لا يتحصل معنى ابتداء ذهنا ولا خارجا الا بذكر الفاعل وانما حكمنا

بذلك لان النسبة المطلقة والمخصوصة الملحوظة بالذات من حيث هي كذلك
لا يكون حكمية بل يقع محكوما عليها او بها كما يظهر بادنى تامل وانما اعتبرنا في
الفاعل التعين اى تعين كان سواء كان جزئيا او مفهوما عاما فان المفهومات
العامة من حيث هي امور متعينة وان كانت باعتبار ما صدقت هي عليه غير
متعينة لان النسبة الحكمية التي يتضمنها ابتداء لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه
ولا نشك انه مفهوم عند اطلاقه لكان ابتداء وحده كلاما تاما محتملا للصدق
والكذب وانه باطل اتفاقا مع استلزامه محض ودين على ما بين في علم آخر واما
معنى الابتداء فانه وان كان صالحا في نفسه للحكم عليه وبه لكنه بانضمام هذه
النسبة اليه صار ماخوذا فيه من حيث انه محكوم به وانسلخ عنه صلاحية الحكم
عليه لانا نعلم قطعا ان الابتداء المستفاد من ابتداء على الوجه الذى استفيد
منه لا يصلح ان يحكم عليه وكذلك المجموع المركب من النسبة المذكورة وغيرها
لا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا به وما يقال من الفعل صالح للحكم به فانما
هو باعتبار جزء معناه لا مجموعه وما حققناه من الوضع العام في الحروف
يجرى في الافعال باعتبار النسب المعتبرة فيها وامتازت الافعال بالاشتمال
على معنى هو محكوم به واما مذ ومنذ ونحو فوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة
مطلقة كالصحبة والفوقية لها نسبة تقييدية اليها فليس في مفهومه ما
لا يتحصل الا بذكر متعلقه بل هو مستقل بالتعقل والتزام الاضافة لا يقتضى
عدم الاستقلال ولذلك يقع محكوما عليه وبه وعلى وعن والكاف في الحرفية
معناها الاستعلاء والتجاوز والتشبيه المخصوص على قياس من فيكون غير مستقلة

بالمفهومية وفي الاسمية معناها اما الفوق والجانب والمثل
كما هو المشهور وهي معان مستقلة واما العلو والتجاوز والشبه
مطلقا كما في الشرح وهي ايضا مستقلة ولعلك اذا استوضحت
ما تلونا عليك اطلعت على مقاصد الكتاب منضمة الى فوائد
لا بد منها في تحقيق الصواب وانكشف عندك معنى قولهم الحرف
ما يوجد معناه في غيره فانه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل
باعتباره في متعلقه قوله الواو العاطفة اذا عطفت بها جملة مستقلة
على جملة او قصة على قصة دلت على اجتماعهما في الثبوت بحسب نفس
الامر لا يقال الاجتماع فيه مفهوم من ثبوتهما في الواقع المفهوم
منهما فلا حاجة الى الواو والدلالة عليه لانا نقول ما ذكرتم انما
هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفى بها في تادية المعاني بالالفاظ
كما في قولك اكل زيد الخبز وان عطف بها مفرد على مفرد آخر
محكوم عليه بحكم دلت على اجتماعهما في ذلك الحكم او محكوم به لذات
افادت اجتماعهما فيها وعلى هذا القياس اذا عطف بها في الفضلات
او ما هو في حكم المفردات ولا تدل في شيء من هذه الصور على
الاجتماع في الزمان وهو المراد بالمعية ولا على عدم الاجتماع في
وكونهما في زمانين مع تاخر ما دخلت عليها الواو وهو المراد بالترتيب
ههنا اذ عكسه لم يقل به احد ولا يذهب اليه الوهم ايضا بل
الواو للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجوه

لهما من غير تعرض فى الذكر لخصوصية شيء منهما ولا يلزم من عدم التعرض
فى الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلا عن التعرض لاحد قسميه
ولا العكس لان عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه قوله و
قوله لا للمعية لئلا يتوهم انه ينفي الترتيب اشترطا للمعية لم يجعله نفيها
على الخلاف لعدم القايل بها على المشهور قوله فى خمسة عشر موضعا المشهور
كذا وفى بعض النسخ سبعة عشر قوله ولا يخفى عليك رد لجواب المص عن الادلة
المذكوره تقريره ان هذه الادلة التى سنذكرها فى انه للترتيب معارضة
لهذه الادلة المذكوره والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على
تقدير تمامها توقفه فلا يبطل بها ادلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم
توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه اى دليلهم
لا يتم كما سنرى فلا يعتد به ولا يرتكب المجاز لاجله قوله ففهم منه
اى من قوله تعم اركعوا واسجدوا والتزم دلالة الواو عليه ولعل الترتيب
مستفاد من غيره مثل قوله عليه السلم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه
عليه السلم الركوع على السجود اذ كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل
كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة
الدليل كالاية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود
عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة هذا
ما يقتضيه سياق الكلام من حيث المعنى ولو لم يحمل عليه الكلام كما هو
المتبادر من ظاهر العبارة لم يكن للامر الاول مدخل فى هذا المقام

ولو

بسبب العطف بالواو لان السجود بعد الركوع وهذا هو المفهوم منه وكذا الكلام فى الواو
التى بمعنى ... مراده اى تقديم هذا على ذاك وتقديم ذاك على هذا ولعل ... ان
الترتيب بين الركوع والسجود مفهوم من قوله ...

ولو اريد انه لا يلزم معنا موافقة الحكم كالترتيب مثلا للدليل كالاية المذكورة
على زعمكم كونه منه كان بعيدا قوله ويفهم منه اى من وجوب الابتداء بما
بداء الله ثم به ترتيب الوجوب على ابتداء الله ثم به لانه من ترتيب الحكم على
الوصف المناسب ولولا ان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك ويتوجه لانه
على تقدير صحتها انما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا عليه من
حيث ان ما بعده معطوف عليه بالواو ليدل على ما ذكره قوله الجواب
لا نسلم عدم الفرق ح اى حين لا يكون الواو للترتيب اذ افراده الله تعالى
بذكر اسمه فيه تعظيم ليس فى القران بذكر الضمير المثنى مثله فان الافراد بالذكر
ينبئ عن تعظيم مع اشتمال لفظ الله عليه وكذا افراده عليه السلم بلفظ
الرسول يشتمل على التعظيم من وجهين قوله ويدل ايضا على ان الرد
لترك التعظيم لما ذكرتم من الترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيها اذ معصية
احدهما معصية للاخر لما ذكر من الوجهين قوله بل يقع الثلث قال
فى الاحكام وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث ابن
سعد وربيعة وابن ابى ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه فى القديم
ولو سلم ذلك فالوجه فى تخريجه ان ثلثا مفسر للاول والكلام معتبر
بجملته بخلاف انت طالق وطالق وطالق قوله ولا ينوى فى التاكيد
تنويته ذكره مصدر لا ينوى وفرع بلا يوكل الى نيته اى لا يفوض اليها
ولا تقبل منه تنبيها على انه صيغة مجهول من التنوية لا صيغة معلوم
من النية ليكون معنى الكلام ح انه يقع الثلث حال عدم نيته

مفسرة

التاكيد على ما توهم وزعم انه اولى لان عدم قبول بينه التاكيد منتف اجماعا
وبنيته جائزة اجماعا وفي قوله ارادة ان لا يقع الا واحدة اشارة الى اندفاع
ما ذكره الزاعم من وجه الاولوية في الاجماع فيما قال اردت بالثالث تاكيد الثاني
ليقع اثنان لا فيما اذا قال اردت بهما تاكيد الاول لئلا يقع الا واحدة قوله
فشرع في بيان ابتداء وضعها هل هو واقع اولا وعلى تقدير وقوعه هل هو من
الله او من غيره قوله وقد زعم من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم
دون آخر مع استواء النسبة اليهما ممتنع بل لا بد من اختصاص يقتضي لامكان
مخصصا بحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما
الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الضيمري الصمري واهل التكسير
اي علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة
ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالته عليه قوله وتقريره يعني تقرير الدليل
المذكور انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمكم
لنقيض ذلك الشيء او لضده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا
المدلول الذي هو الشيء فقد تخلفت عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا
وضع اللفظ للشيء ونقيضه او له ولضده دل عليهما فقد اختلفت دلالته
فتارة تدل على الشيء وحده وتارة عليه وعلى نقيضه او عليه وعلى ضده
وما كان ثابتا للشيء بالذات وجب اقتضاؤها الا يتخلف عنه ولا يختلف
في شيء من الاحوال قطعا فلا يكون دلالته مستندة الى ذاته وبهذا
التقرير يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى

النقيض

سجازم

النقيض او الضد ايضا اذ لا دليل على استحالته نعم انه مستبعد لكنه لا ينافي
الجواز ولا الوقوع قوله قالوا لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني اي
بحسب ذواتها لم يختص الالفاظ بالمعاني في الدلالة اذ لو كان لها اختصاص
فاما ان يكون هناك تخصيص اولا فعلى الثاني يلزم الاختصاص بدون
التخصيص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وكلاهما محال قوله من
غير انضمام داعية اليها دفع لما يقال من ان تعلق ارادة الفاعل المختار
باحد المتساويين دون الآخر يتوقف على غرض يرجح الاول على الثاني
والا للزم الترجيح من غير مرجح وتوضيحه ان ارادته من غير انضمام غاية
داعية اليها تصلح لتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني فان كان ذلك
التخصيص من الله سبحانه تعالى كان كتخصيص حدوث العالم بوقته مع ان
حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن فان المخصص ههنا ارادته من
غير انضمام داعية اليها كما حقق في موضعه وان كان من الناس كان
كتخصيصهم الاعلام بالاشخاص اذ المخصص الارادة ولا غاية تدعوا
اليها ظاهرا او لو ثبت ههنا داعية لم يضر في المنع وما قيل من لزوم الترجيح من
غير مرجح فليس بقادح لانه ممكن وانما الممتنع الترجح من غير مرجح وبينهما
بون بعيد قوله واعلم انه اشارة الى التاويل الذي ذكره السكاكي قوله او
بالتوزيع اي الواضع هو الله والخلق بالتوزيع وهو مذهب الاستاد
لكن التوزيع فيه لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا وبعضا لذلك قطعا بل
من حيث ان البعض لله سبحانه جزما والبعض الآخر مردد بينهما واما عكس مذهبه

بان يكون الاصطلاحي مقدما على التوقيفي فهو وان كان منه رجا لحت
التوزيع لكنه على ما قيل من انه لم يتحقق لا هو ولا صاحبه قوله وعلمها اما
لوحي اي بان خاطب اما بذاته او بارسال ملك عبدا او عبادا بكون الا
لفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات تدل على الوضع وذلك اما بخلق
الاصوات والحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واسماعها
لواحد او لجماعة بحيث يحصل له او لهم العلم بانها وضعت بازاء تلك المعاني
واما بخلق اصوات وحروف يدل على ان تلك الالفاظ موضوعة قوله
او بخلق علم ضروري يعني ان يخلق العلم الضروري لواحد او لجماعة باللغات
وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة قوله وضعها البشر واحد
او جماعة بان انبعثت داعية او دواعيهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء
معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار قوله وغيرها كان
يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه قوله
القدر المحتاج اليه في التعريف اي في تعريف بعض بعضا مما يتعلق بالاصطلاح
والمواضعة قوله ثم ان كان النزاع في الظهور وانما اورد لفظ ان مع ثم
لان المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لا عملية ليكتفى فيها بالظن وان مال
اليه صاحب الاحكام حيث قال وان كان المقصود هو الظن وهو الحق
فالحق ما صار اليه الاشعري وقد يؤيد بان مباحث الالفاظ قد يكتفى
فيها بالظواهر قوله وهو ظ في ان الواضع اي الاسماء دون البشر فكذلك
الافعال والحروف يكون الواضع لها هو الله سبحانه اذ لا قائل بالفصل

في اللغات

في اللغات على هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها و
القائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقال به ولان
التكلم بالاسماء لافادة المعاني المركبة وهو الغرض من الوضع والتعليم غير
بدون الافعال والحروف ولان الافعال والحروف اسماء في اللغة لكونها علامات
لمعانيها كالاسماء وتخصيص الاسماء ببعض الالفاظ اصطلاح نحوي طارئ
فلا يحمل عليه القران قوله نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم اذ المعنى والهمناه اتقانا
قوله الجواب انه اي ما ذكرتم من التاويلين خلاف الظاهر اما الاول فلان
المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على الهامه اياه ان
يضعها لمعانيها خلاف الظ واما الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق قوله
اذ لم يتقدم غيره اي غير لفظ الاسماء مما يصلح ان يكون مرجوعا اليه لهذا الضمير
قوله مع تغليب العقلاء اي على غيرهم لان الضمير المذكر انما هو للعقلاء الذكرين
فلولا التغليب لاختص بهم قوله للقرينة الدالة عليها وهي الاسماء لولا انها على
المسميات فكانه قيل علمه الاسماء الاشياء ثم عرضهم قوله ويدل على ان التعليم
للاسماء قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فلما انباهم باسمائهم فانه يدل بظاهره
على طلب الانباء من الملائكة باسماء الاشياء للالزام وان آدم عليه السلام
انباهم باسمائها ولو حمل الاسماء هاهنا على المسميات كان اضافتها الى ما اضيفت
اليه اضافة العام الى الخاص والمتبادر منها خلافها ولولا ان التعليم للاسماء
لما صح الزام الملائكة عليهم السلام بها ضرورة ان الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه بل
مما علمه آدم عليه السلام وايضا لو لم يكن التعليم لها لم يكن انباؤه بها لانه

انما يكون بما علمه اياه قوله والمراد اى من الالسنة اللغات مجازا بالاتفاق اذ
لا يكون اختلاف فى العضو المخصوص المسمى باللسان بحيث يستغرب فيعد اية
فقوله اذ تعليل للاتفاق وفى بعض النسخ يوجد قبله الواو العاطفة فهو دليل
آخر غير الاتفاق وقوله وان بدايع الصنع فى غيره اى فى غير العضو المخصوص
من الاعضاء الاخر كالعين وغيرها اكثر فيكون نعوه اتم اولى دليل مستقل على
ان المراد بها اللغات على النسخة الاخيرة وعلى النسخة المشهورة يحتمل الوجهين
قوله الجواب التوقيف اى من الله للعباد على اللغات المختلفة بعد الوضع و
اقداره الخلق على وضعها فى كون اختلاف الالسنة اية منه تعالى متساويان
لانه على التقديرين مسند اليه اما بغير واسطة او معها فلا يدل كونه اختلافها
اية منه على ثبوت احدهما من التوقيف والاقدار دون الاخر وقد يقال الاول
اظهر للاستناد اليه ابتداء كخلق السموات والارض قوله لو كان اى حصول
اللغات للناس بالتوقيف من الله سبحانه ولا يتصور التوقيف الا بارسال
الرسل اليهم لسبق الارسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الارسال
واللغات على الاخر وقول المص والا لزم الدور وتقريره فيصح ما قلنا من
كون اللغات اصطلاحية والا لزم الدور وانما احتيج الى هذا التاويل اذ
لو اجرى على الظاهر كان معناه والا اى وان لم يدل على سبق اللغات لزم
الدور وهو ظاهر الفساد والجواب انه تعالى علم آدم اللغات باسرها كما دلت عليه
الاية وغيره قد تعلم منه اذا كان آدم هو الذى علم اللغات بالوحى لا قوم
رسول اليه فيه ما ذكرتم من الدور فانه انما يلزم اذا كان الله سبحانه قد

علم

علم اللغات قوم رسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول اليهم
فيتاخر اللغات عن الارسال مع تقدمه عليها واما على تقدير تعليمه اياها لادم
عليه السلم فلا اذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم الوحى على اللغات لا تقدم الارسال
اذ قد يكون هناك وحى باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم لعدمهم
وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وهذا الكلام بعينه
يجرى فى غيره عليه السلم الا ان الظاهر ما ذكره والى هذه النكتة اشار حيث قال
لا قوم رسول ولم يقل لا رسول قوم كما يتبادر اليه الوهم ويفهم من كلام غيره
قوله ورده المص بانه اى ما ذكر من خلق الاصوات وخلق العلم الضرورى
بمثل هذه اللغات خلاف للعادة اذ لم يجر عادته تعالى بذلك قوله والمفروض
انه اى ذلك القدر الذى يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف
بالاصطلاح لكون الكل اصطلاحيا بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على
سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك
القدر متوقفا على الاخر وسابقا عليه وهو الدور والضمير فى قول المص
لتوقفه راجع الى ذلك القدر وقوله على اصطلاح وذلك القدر دور
تقدم فيكون مستحيلا لا دور معية ليكون جائزا كما فى اللبنتين المتساندتين
والمراد كون الاصطلاح موصوفا بالسبق على ذلك القدر فكانه قيل لتوقفه على
سبق الاصطلاح وليس المراد ان ذلك القدر يحتاج الى اصطلاح آخر سابق
على الاصطلاح المتوقف عليه والا لكان اللازم هو التسلسل لاحتياج ذلك
الاصطلاح الى قدر آخر متوقف على اصطلاح آخر سابق عليه فاللازم

اى على ذلك القدر بتقدير لكون
الدور بين الاصطلاح م

ظاهرا على هذا التقدير هو التسلسل او الدور ومنهم من جعل الضمير للاصطلاح
قائلا لو كان الكل اصطلاحيا لتوقف كل اصطلاح على آخر سابق عليه
والحال الدور وضرورة تناهي الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف
لغيره بالترديد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتوافقون على الحوا صفان
فان قيل لو كان الكل توقيفيا لزم الدور ايضا لاحتياجه الى سبق معرفة
القدر الذي يأتي به وهي ايضا بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل
لخلق العلم عند الوحي قوله والعقل لا يستقل بها اي بالممكنات من حيث
هي ممكنات فان العقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر
عن غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلا بد من
انضمام امر آخر اليه ليجزم في احد طرفيه ولا يتصور في وضع الالفاظ الا النقل
قوله وفي عبارته اي في عبارة المصنف حيث قال فيما لا يقبل التشكيك ولم يقل
فيما هو مقطوع به اشارة الى دفع ما تمسك به بعضهم كالامام الرازي قوله
مشتق اي على تقدير كونه عربيا ومن اي شيء اشتق اي موضوع ابتداء من
غير اشتقاق ولاي شيء وضع له الذات من حيث هو او باعتبار كونه معبودا
او كونه قادرا على الاختراع او كونه ملجأ الخلق او كونه بحيث يتحير العقول
من ادراكه فلا يحصل القطع في اكثر الالفاظ ودرا ناظنك بغيره قوله
سفسطة لا يستحق الجواب لكونه قدحا وتشكيكا في الضروريات قوله لا يقدح
فيما اي في الظن الذي هو المطلوب انما يقدح في القطع ونحن لا ندعيه قوله
كما روي ان الجمع المحلى باللام اي التي للجنس يدخله الاستثناء لاي فرد او افراد

الاصطلاحات والجواب منع توقف ذلك القدر عليه م

يراد وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فيعلم من هاتين المقدمتين
المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد يراد
وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن عاما متناولا لجميع الافراد لم يجز فيه ذلك
يعلم انه للعموم وهذا القسم المعلوم بضميمة عقلية لا يخرج من القسمين
التواتري والاحادي بل يندرج فيهما اذ لا يراد بالنقل ان يكون النقل
مستقلا بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك اذ
صدق المخبر به لا بد منه لحصول العلم بالنقل وانه عقلي لا يعرف بالنقل
لاستلزامه الدور او التسلسل بل يراد ان يكون للنقل فيه مدخل وما نحن
بصدده كذلك قوله واما الحكم فهو عندنا الشرع دون العقل اتفقت
الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها
مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح و
ارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل و
بالحسن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن يتفاوت مراتبه
فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب
والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح
فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة
وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست

التسلسل

مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس
الى الخالق ايضا ولذلك قالوا بوجوب اشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان اوامر الشرع
ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة الزنا امران
ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا الافعال
الى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا وقيد والاستحقاق
الذم بالعاجل ونحوها في تعريف الحسن وذهب الاشاعرة الى ان الافعال
لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها
شرعا والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة تكشف عنها الشرع بل هما مستفا
دان منه ولو قلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس ولما كانت
هذه الاحكام الخمسة ثابتة للافعال لا من الشرع والعقل حكم بذلك اجمالا
وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا
الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت
لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا فالحاكم عندهم هو الشرع فظهر
ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل
يحكم بذلك اولا فلهذا قال اما الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل ولا
نعني به ان العقل لا حكم له في شيء اصلا اذ احكامه في الاشياء اكثر من
ان تحصى بل نعني به ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله
اي بالنظر اليه بما ذكر من التفسير ليتعين مثلا بعضه للامر وبعضه للنهي

اولا

اولا لا حكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته فيما يتعلق بحكم الله تعالى من افعال المكلفين
ونعني ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور اضافية تتغير بحسب الاضافا
ت لا ذاتية للافعال لا تتغير بحسب الاحوال ويوصف بها الافعال على ما ذكر
من التفصيل والعقل يحكم بها ولا يطلق على ذلك المعنى ولا يتصف
به الفعل ولا يحكم به العقل فليس النزاع في اتصاف الافعال بالحسن و
القبح على التفسيرات الثلث كما سيصرح به الشيخ فيما بعد بل فيما اوضحناه

الشارح م

سابقا وتوهم بعضهم انهما بالتفسير الاول عقليان اتفاقا انما النزاع
فيهما بالتفسيرين الاخيرين قوله الثالث ما لا حرج في فعله اي شرعا
وما فيه حرج وليس ذاتيا للفعل لما ذكرناه انفا من الاختلاف بالاحوال
والازمان قوله بهذا التفسير اي الثالث اذ لا حرج شرعا في المباح وفعل
غير المكلف وليس شيء منهما حسنا ولا قبيحا بالتفسير الثاني اذ لم يؤمر
بالثناء على فاعله ولا بذمه وفعل الله سبحانه بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن
ولا قبح لتنزهه عن الغرض كما حقق في علم الكلام فهو بالاعتبارين الاخيرين
حسن اما بالاعتبار الثالث فحسن مطلقا اي قبل ورود الشرع وبعده
اذ لا حرج فيه اصلا واما بالاعتبار الثاني فحسن بعد ورود الشرع لا قبله
اذ لا امر من الشارع بالثناء الا بعده سواء في الحسن جهة الاعتبار بعد
ورود الشرع فعله تعالى قبل ورود الشرع وفعله بعده اذ قد امرنا بالثناء
على الفاعل فيهما واما فعل العبد قبل ورود الشرع فيوصف بالحسن والقبح
بالاعتبار الاول وبالحسن فقط بالاعتبار الثالث ولا يوصف بشيء منهما

بالاعتبار الثانی وفعله بعد وروده منقسم الی حسن وقبیح بالاعتبارات الثلثة
وفی الاحکام ان ماکان من افعال العباد قبل ورود الشرع فحسنه وقبحه
بالاعتبار الاول والثالث وفیه اشعار بثبوت الحرج قبل الشرع وهو منظور
فیه فان قلت قد یطلق الحسن والقبح بمعنی الکمال والنقصان فلا یصح الحصر
المستفاد من قوله انما یطلق لثلثة امور قلت ذلک فی الصفات والکلام فی
الافعال لا یقال ما ذکرتم من ان القبح عند الاشاعرة کونه منهیا عنه و
الحسن خلافه معنی رابع لانا نقول بل یکون هو راجع الی التفسیر الثالث و هو
لو فسرنا الحسن بکونه مامورا به کان راجعا الی الثانی قوله الافعال حسنه
او قبحه لذواتها ای لا بسبب امر مباین من شرع او غیره فان المستند
الی الصفات مستند الی الذات فیتناول التفاصیل المذکوره من ان القدما
ذهبوا الی ان الحسن والقبح یحصل للفعل لذاته لا من صفه توجبه وان
قوما قالوا یحصل الحسن او القبح بصفة حقیقیة لازمة توجبه فی الحسن
والقبح وان قوما اعتبروها فی القبح فقط وان الجبائیه ذهبوا الی ان
الصفة الموجبة للحسن او القبح لیست صفة حقیقیة لازمة بل هی وجوه
واعتبارات تختلف قوله لنا لو کان الحسن والقبح ذاتیان ای مستندا الی
ذات الفعل او صفة لازمة لها فان البرهان ینهض علی القبیلتین
معا کما سنبینه فی الشرح قوله مما یجب تارة ویحرم اخری فان قتل
المشرک وضرب الزانی واجبان ویحرمان بالقیاس الی من هو خال
عن موجباتهما قوله وهو الکذب فی الاخر قوله فیجتمع فیه صفتا الحسن

ای فی خبر اخرم

والقبح

او القبح الذاتیان اما حسنه فلصدقه واما قبحه فلاستلزامه الکذب القبیح
ومستلزم القبیح قبیح قوله وانهما متناقضان لان الحسن عدم القبح علی تفسیرهم
المذکور ومستلزم لعدم القبح علی التفسیر الاخر قوله ویلزم المحال بعینه لان
قوله لاکذبن غدا علی هذا التقدیر قبیح لکذبه وحسن لاستلزامه ترک
الکذب غدا وهو حسن والمفضی الی الحسن حسن والشارحون قد اعتبروا
الصدق والکذب بالقیاس الی الغد فقالوا لو کذب فیه لکان قبیحا لکذبه
وحسنا لاستلزامه صدق قوله لاکذبن غدا ولو صدق فیه لکان حسنا لصدقه
وقبیحا لاستلزامه کذب ما قاله وهو ایضا جید لکن المذکور فی الکتاب اسم
اوفق للمتن قوله اما الاولی ای الملازمة فلان حسن الفعل وکذا قبحه
امر زائد علی مفهوم الفعل والا لکان اما نفسه او جزءه ولزم من تعقل
الفعل بالکنه تعقله ولا یلزم اذ یعقل الفعل کذلک ولا یخطر بالبال حسنه
قیل لا حاجة الی اثبات کونهما وجودیین لانه مسلم عندهم فبعد کونهما
زائدین علی الفعل مع اتصافه بهما یلزم قیام العرض بالعرض قوله وایضا
اذا لم یصدق علیه ای علی المعدوم انه لیس بحسن صدق انه حسن تفسیر عليه
لقوله ولم یکن ذاتیا فمنهم من جعله دلیلا ثانیا علی ان اللاحسن سلب معطوفا
علی استلزم کما هو الظ ومنهم من جعله دلیلا ثانیا علی ان الحسن وجودی
فمعه عطفه علی قوله لان نقیضه لا حسن وقرره هکذا لو لم یکن الحسن و
جودیا لم یکن ذاتیا لان السلب لیس من الصفات الذاتیة ثم اجاب عنه
بالمنع لان کل شیء یقتضی اتصافه بنقیض منافیه قوله فلم یکن الحسن وصفا

ذاتيا لو وقع صفة للمعدوم والمعدوم لا يكون له صفة من الصفات الا صفة
مقدرة موهومة وكيف تكون صفة حقيقية ذاتية للمعدوم الذى
لا حقيقة له ولا ذات وقد يقال ان اريد بالصفة الحقيقية الذاتية الصفة
الوجودية المستندة الى ذات كما يظهر من المقابلة بالمقدرة الموهومة فلا
نم ان الحسن كذلك كيف والكلام فى اثبات وجوديته وليس لك ان
تاخذه مسلما لا دائه الى استدراك الاستدلال كما اشير اليه وان
اريد بها ما لا اضافة فيه مع استناده الى الذات فلا نم ان المعدوم لا
يتصف به فان الذات وكذا الحقيقة يطلقان على المعدوم ايضا وان
غلب استعمالهما فى الموجودات قوله فمتى ثبت انه اى الحسن ذاتى وجودى
فهو عرض غير الفعل لان كونه وجوديا مع عدم قيامه بنفسه هو معنى العرض
قوله واما الثانية اى بطلان التالى فلانه على ذلك التقدير يلزم اثبات
الحكم اى القيام لمحل الفعل الذى هو الفاعل لا للفعل فعلى تقدير قيام العرض
الذى هو الحسن بالعرض الذى هو الفعل يلزم ان لا يكون القيام به
بل بفاعله لان الحاصل فى الواقع قيام الفعل والحسن معا بالجوهر
الذى هو الفاعل اذ الفعل والحسن معا حاصلان حيث الجوهر حاصل
مستعا له فى التحيز وحقيقة القيام بمحل هو تبعيته اياه فى التحيز وتحقيقه
وما يورد عليه فى علم الكلام قوله باجراء الدليل فى الممكن الثابت للفعل
اى لذاته فيقال لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان
امكان الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقله تعقله ثم

يلزم

يلزم ان يكون امرا وجوديا لانه نقيض اللاامكان وهو سلبى والا لاستلزم
محلا موجودا فلا يصدق ان المعدوم الممتنع ليس بممكن ايضا وانه باطل
ضرورة وانه اذا لم يصدق عليه انه ليس بممكن صدق عليه انه ممكن الى آخر
الدليل وما قيل من انه لا يرد النقض بالامكان لانه اعتبارى بخلاف
الحسن والقبح فقد تبين بطلانه قوله بل قد يكون ثبوتيا كاللاامتناع
يعنى ان النفى انما يرد على الثبوت وهو اما ثبوت الشىء فى نفسه او ثبوته
لغيره فعلى تقدير وروده على الثانى لا يلزم ان يكون المنفى اى الذى
نفى ثبوته للغير امرا موجودا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده
له فان المعدوم قد ثبت للمعدوم ويحمل عليه كالممتنع معدوم فلا يلزم
من ثبوته للغير وجوده فى نفسه ومثل له باللاامتناع اذ المقصود منه سلب
ثبوت الامتناع للغير فانه ثابت للممتنع فيصدق سلب هذا الثبوت با
لقياس الى غيره وليس له ثبوت فى نفسه ليقصد سلبه فالمراد من قوله
لا ما ليس امتناعا الا سلب الامتناع فى نفسه وان كان ظاهره سلب حمل
الامتناع على شىء ولو ذهبت تجعل الثبوت للغير مخصوصا بما ليس بطريق
الحمل وجعلت مقابله الحمل لا ثبوت الشىء فى نفسه منعك قوله فان المعدوم
قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه فتامل قوله وايضا قد يكون المنفى اى مطلقا
منقسما الى موجود ومعدوم قوله واذا جاز كونه اى المنفى ثبوتيا او منقسما
وليس يلزم فى شىء منهما ان يكون موجودا فعلى التقديرين اى تقديرى
كون المنفى ثبوتيا او منقسما قوله كما فى المثالين يعنى اللاامتناع واللامعلوم

باللاامتناع

قوله وفيه توقف الشيء على نفسه مثلا لا يعرف كون الحسن وجوديا بان اللاحسن
سلب الا اذا ثبت انه سلب ليس من احد القبيلين بل هو سلب لوجود هو
الحسن فيتوقف كونه وجوديا على نفسه وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال
فاستمع لما يتلى عليك وهو ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس
في مفهومه سلب والعدمي مقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان
يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك
في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج وانما الممتنع
ارتفاعهما في الصدق وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر
منك قوله اي ما اختير بل فعل بغير اختيار تفسير المختار لتردده بين الفعل
الفاعل والمفعول قوله فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا الموجود في نسخ
المتن مكان عقلا قوله لذاته والمودي واحد قوله من فعل المتمكن
منه اي من الفعل ومن العلم بحاله فالاضطراري لا يتصف بشيء منهما
قوله فهو اتفاقي اي لا اختياري صادر بقصد من جهته قوله والبواقي
الكل امية اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال الزامية م
بل علم ان هناك خللا على الاجمال وهذا هو المراد من كونها الزامية ههنا
واما الحمل على استعمال مقدمة مسلمة من الخصم فيها وهي تخلف الحكم في الثاني
والثالث لكونها نقضا اجماليا للدليل المقدمة والدعوى والفرق الضروري
في الاول ضعيف قوله وسواء قلنا يجب به اي بالاختيار الفعل او لا يجب

بل

بل يصير اولى على اختلاف الرايين بكون الفعل اختياريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يترجح بالاختيار ترجيحا يمتنع معه الطرف الاخر ولا يمتنع وقد
يجاب عن الاول بان الفرق الضروري وجود القدرة في الافعال التي
سميتموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا
ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تاثيرها فليس استدلالنا
لنا في مقابلة الضرورة وعن الثاني بان تعلق ارادة الله تعالى قديم فلا
يحتاج الى مرجح متجدد وفي بعض النسخ ان ارادته قديمة وعلى التقديرين
فيه بحث اما على الاول فلانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه
الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان اراد التعلق المعنوي
فهو يحتاج الى مرجح متجدد هو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو
قلنا ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده
يوجد ولا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في
ذلك الزمان الى تعلق حادث لها او للقدرة يترتب عليه حدوثه كما
صرح به فيما تقدم واما على الثاني فلان الارادة القديمة لا يكفي في وجود
الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها او للقدرة اذ لو كان كل ما
يفتقر اليه وجوده قديما لزم قدمه وان احتجت الى ان الفاعل المختار
مع ارادته وقدرته وتعلقهما وانتفاء الموانع وحصول الشرائط
قد يصدر عنه الفعل تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين
ويكون ذلك الفعل اختياريا له فهذا ان صح يكون منعا لكون الفعل

الاتفاقي غير اختياري لا للنقض بالباري تعالى كيف ونحن نقول مع تعلق
ارادته القديم او مع القديم ان كان الفعل لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك كان اضطراريا له وان كان جائز الوجود والعدم
فاما ان يحتاج الى مرجح او لا فعلى الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود
التقسيم بانه مع ذلك المرجح هل هو لازم او لا قوله وعن الثالث ان وجود
الاختيار والقدرة بل تاثيرها وعندكم لولا استقلال العبد بايجاد الفعل
بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا وقد ثبت ما بينا في ذلك فلا يثبت
الحسن والقبح عقلا قوله وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده و
هو الاختيار من الله سبحانه ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره
والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا وفي
قوله يجب الفعل عنده تنبيه على ان الاولوية غير كافية والجواب
عن الرابع تقرير واف في علم الكلام قوله لانه اذا كان اي الحسن
او القبح بوجوه واعتبارات مختلفة اندفع الدليل الاول لجواز
الاختلاف بحسب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك اذا استند
الى الذات او الى الصفة اللازمة لاستنادها الى الذات فيرجع
الى الاول وكذا اندفع الدليل الثاني لجواز الاجتماع بين الحسن
والقبح بحسب الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على
تقدير استناده الى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد
الى الصفة اللازمة لاستنادها الى الذات فيرجع الى الاول

ارادته

كان عندنا في الحسن والقبح العقلي وان لم يكن له مدخل في الفعل اصلا وكون الفعل اصلا اضطراريا لما ذكرناه لا ينافي وجود الاختيار

التسلسل

الاولوية

الذات

وكذا

وكذا اندفع الثالث لان الحسن او القبح المستند الى الاعتبارات قد يكون
امرا اعتباريا لا موجودا محققا فلا يكون عرضا قائما بالفعل ليلزم المحذور
وكذا الرابع لان الفعل اللازم والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات
بحسبها يتصف بالحسن والقبح انما لا يتصف بالحسن والقبح انما لا يتصف
بذلك من حيث ذاته ولا من حيث صفة راجعة اليه قوله لو كان حسن
الفعل وقبحه لامر غير الطلب اي من الشارع بالامر والنهي حاصل في
الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او
اعتبارية لم يكن تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب لتوقف التعلق
ح على امر زائد على الطلب هو منشاء للحسن او القبح او على امر زائد
عليه هو الحسن او القبح الحاصل من غيره وباقي الكلام واضح وفيه بحث لان
الطلب لا يمكن وجوده خارجيا ولا ذهنيا بدون المطلوب متعلقا
به فلذلك كان التعلق لازما له فلو فرضنا ان ذات الفعل منشاء
للحسن او القبح وان تعلق الطلب به متوقف عليه لم يكن فيه استحالة
اما ان التعلق ثابت له لذاته فان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير
للطلب فهو ممنوع وان اريد انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فهو
مسلم لكن توقفه على المطلوب لا ينافي ذلك لاستلزامه اياه ايضا وان
فرض ان تعلقه باعتبار حسنه او قبحه فاما ان يجعل الحسن مثلا قيدا
للفعل المطلوب بان يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن
من حيث هو كذلك كان من تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق

لانه يعلو التعلق بالفعل بسبب منشئها متوقف على علمه بهما قطعا الا ان
صح

عليه محذور واما ان تجعل غاية للطلب فلانه امتناع ايضا لان وجود الطلب

يتوقف عليه فضلا عن تعلقه ولا يقدح ذلك في الاستلزام لايقال حسن

الفعل وقبحه وما يستند ان اليه امور حادثة فلا يتوقف عليها الطلب

وتعلقه الكلى بيان لانا نقول الطلب عند المعتزلة حادث على انه يتوقف

على العلم بها لا على وجودها في الخارج وقس على ذلك استناد الحسن الى الصفة

حقيقية كانت او اعتبارية ومنهم من خص الدليل بابطال القول بالصفة

فقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير الطلب من الاعتبارات لم يكن تعلق

الطلب بالفعل لنفس الفعل بل لاجل ذلك الاعتبار ثم منع ان الطلب يتعلق با

لفعل من حيث هو لجواز تعلقه به من حيث هو على الجهة المذكورة قوله فاذا

كان الفعل فيه احد الحكمين راجحا يعنى اذا كان احد الحكمين راجحا في

الفعل على الحكم الاخر كالامر الراجح على النهى بالقياس الى الحسن فالحكم بالمرجوع

اى الاتيان بالحكم المرجوح على خلاف ما يقبله العقل ويرتضيه فيكون قبيحا

فلا يجوز عليه تعالى فيكون الاتيان بالحكم الراجح متعينا عليه اذ تركه ايضا قبيح فلا

اختيار وفيه نظر اذ اعتبر رجحان تعلق الحكم بفعل على تعلقه باخر فقال لا يجوز

تعلقه بما هو مرجوح بالقياس اليه فيلزم ان يتعلق بما هو راجح بالنسبة اليه فيكون

ضروريا لا اختيار فيه قوله وقد يقال حاصله ان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح

لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختيار الفاعل وقد دسته عليه كما ان وجوب

الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعى الحسن اليه لا ينفيه ايضا قوله لتحقق الوجوب

والجزم بفتح الخاء المعجمة اى ترك الواجب من جزم منه شيئا اذا انفصل

من

من جزم الوليد عن الطريق اذا عدل عنه قوله معلوم بالضرورة اى معلوم

بلا كسب وهذا العلوم الضرورى حاصل من غير نظر والتفات الى شرع و

غيره فيكون بديهيا او معلوم بالبديهة فيكون قوله من غير النظر بمنزلة

التفسير بالعذر وتأكيد قوله ونحوها اى من اخلاف تابعه لامر حتم والحاصل

انا اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث هو ونسبنا اليه الحسن وقطعنا

النظر عن جميع ما عداه حكم العقل بانه حسن حكما ضروريا ولا يتوقف فيه فلو لم

يكن الحسن له في ذاته بل كان مستفادا من الشرع او غيره لم يحكم بذلك بتوقف

ح على ملاحظة ما استند اليه حسنه وكذا الحال في قبح الكذب الضار واذا ثبت

كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيما عداها اذ القائل بالفصل والجواب مع

كونه معلوما بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم باحدها

والجواب بمنع الضرورة اى لا نم ان العقل مع قطع النظر عن الامور المذكورة

يحكم بالحسن او القبح بالمعنى الذى وقع النزاع فيه وقد حققناه في صدر الكتا

ب بل حكمهما باحد المعانى الثلثة المذكورة هناك قوله مع قطع النظر عن كل ما يعد ويصلح

مرجحا للصدق اى من الاعتقادات والشرايع والاحوال المستدعية للميل

اليه والبرهان الدال على حسنه اثر الصدق ولولا ان حسنه ثابت له في ذاته

ومعلوم بالضرورة لما كان كذلك والجواب ان يقال لا استواء بين الصدق

والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافية

للوازم الاخر اقلها المطابقة واللامطابقة فاذن تقدير تساويهما في

جميع المقاصد والجهات تقدير امر مستحيل فيتوجه منع التقدير فيمنع

ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد
منع ايثار الصدق على ذلك التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي بينهما
في نفس الامر فههنا شيئان نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالة فيه
ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول
وليس بمستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال وانما يستبعده الذهن
لانه يتبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود التقدير فيه فيغلط ويظن انه
جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون
او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي ولو سلم ذلك اي يكون
الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم ذلك
في حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام
الله تعالى لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا
لا يقال اذا سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما نسبته الى ذات الشيء لا
يختلف اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا نقول ما ذكرتم انما يدل على
ان للصدق حسنا قائما بذاته ولها انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وح
جاز الاختلاف بالمقايسة قوله لزم افحام الرسل اي اسكاتهم وعجزهم
عن اثبات النبوة قوله فله ان يقول لا انظر فيه اي في المعجزة حتى يجب
علي النظر فيه اذ له ان يمتنع عن ما لم يجب عليه وان النظر فيه لا يجب
علي حتى انظر فيه اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه
متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل من النظر فيه

ووجوبه

لما عرف وايجاب الشرع صح
مخرج

ووجوبه على الآخر وله ان يقول هذا المعنى بعبارة اوضح فنقول لا يجب علي
النظر فيه حتى يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر ما لم يجب واذا بطل كونه شرعيا
ثبت كونه عقليا اذ لا خروج عنهما اجماعا قوله اما الاول فلانه مشترك الالزام
لانه اي لان النظر وان وجب عندهم بالعقل فليس وجوبه ضروريا لتوقف
الوجوب على افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي
الالهيات خاصة وقد انكر المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة
وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسياتي ما قيل فان قلت ما ذكرتموه
يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام في النظر في المعجزة قلت
النظر في معرفة الرسالة من الله نظر في معرفته من حيث الصفات الفعلية او
نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته
فيتوقف على هذه المقدمات ايضا ولك ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة
منه تعالى وباقي المقدمات على حالها وكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق
فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس واذا كان
وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول لا يجب علي النظر في المعجز ما لم انظر في وجوبه
لان وجوبه مستفاد من النظر ولا انظر في وجوبه ما لم يجب علي اذ ما لم ليس
بواجب علي لا انظر في وجوبه فان قيل هو وان لم يكن واجبا لكن النظر في وجوبه
واجب فليس له الامتناع قلنا ممنوع وان سلم فبنظر اخر ويلزم التسا او
نقول لا يجب علي النظر فيه ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل بوجوبه ما لم

انظر فيه وانا لا انظر في وجوبه ما لم يجب علي لما عرفت قوله فان الوجوب
اى وجوب النظر في المعجزة او في مطلق الوجوب الشامل له ولغيره ثابت
في نفس الامر بالشرع نظر المكلف اولم ينظر ثبت الشرع عنده اولم يثبت لان
تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور ولان
تحقق العلم به متوقف على تحققه فيضرورة وجوب مطالعته اياه غاية
ما في هذا ان يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب
بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فان المكلف في هذه
الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا
لتحققه والا لزم الدور واما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم
الخطاب كالصبيان او يفهم لكن لم يقل له انه مكلف كالذي لم يصل اليه
دعوة نبي والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن
التصديق وهذا الجواب المحقق عما قيل في ايجاب معرفة الله تعالى من انه اما
تكليف الغافل او امره بتحصيل الحاصل لا ما قيل من ان ذلك مستثنى
عن قاعدة تكليف الغافل ولا يجوز له الاستثناء في الدلايل القطعية.
قوله وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء اذ لا قبح للاشياء عقلا ليثبت بالقياس
اليه واما القبح الشرعي فلا يتصور في حقه سبحانه لتنزهه من النواهي الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى وايضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا انتفى
القبح الصارف لم يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
فلا يحصل لنا الجزم بانتفائه فلا يعلم صدق مدعي الرسالة اصلا ويلزم ايضا

ان

ان يمتنع منا الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع اذ لا قبح هناك فلا يعلم انتفاء
الكذب عنه بل جوازه ويلزم من ذلك ان لا نجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما
لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه
لم يكن تصديقه للنبي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق على دعواه دالا
على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته وقد عرفت ان لا
جزم بصدقه من حيث العقل فينسد اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه
ويرتفع ايضا الثقة عن كلامه قوله من العالم بخلافه اى بخلاف ما ذكر من
التثليث وغيره وفي بعض النسخ من العالم بحاله اى الذي يعلم حاله تعالى وانه ليس
ثالث ثلثة ولا زوجة له ولا ولد قوله وان كنا نجزم بعدمه اى بعدم اظهار
المعجزة على يد الكاذب وعدم الكذب داخلا يلزم من جواز الشيء عقلا عدم
الجزم بعدمه كما سبق بين في العلوم العادية قوله ولو سلم امتناعه اى امتناع
الاظهار والكذب في نفس الامر فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء
الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك اخر اى لجواز ان يمتنع
بسبب اخر ويدرك به اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين
انتفاء السبب المدلول او انتفاء العلم به قوله الذي هو المتنازع فيه فيه بحث
لان القبح بهذا المعنى لا يتصور ثبوته قبل الشرع فكيف يتنازع فيه انه ثابت
قبله اولا ومن ادعى قبح التثليث قبل السمع لم يرد به المنع الشرعي بل كونه بحيث
يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب اجلا كما اوضحناه فيما سلف ولذلك
ترى بعضهم يقول ان اريد التحريم الشرعي التزمنا عدمه وكذا اريد التحريم

القطعي وان لم يتعرض له المص ويمكن ان يقال معناه انه لو اريد بقبح الشيء
ما يترتب عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع فيه
الذي منا عدم تجرد وان اريد بالقبح معنى آخر فلا يضرنا اثباته لانه اثبات لغير
المتنازع فيه قوله تنزلوا عن ذلك الاصل يعني بطلان حكم العقل الى
مذهبهم فالتنزل ههنا الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية العلو
الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانحطاط وكان الفائدة في
تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها بين المسئلتين اللتين هما
من فروعها المعتبرة اظهار سقوط كلامهم في فروعهم بناء على اصلهم كسقوط
كلامهم في اصلهم قوله فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة نبي اشارة الى
فائدة الخلاف قوله لولا الفائدة لكان اي الشكر عبثا وهو قبيح فلا يجب
عقلا وكان ايجابه عبثا وهو قبيح فلا يجوز على الله سبحانه يعني ان الضمير كان
في قوله الا لكان عبثا راجع الى الشكر او ايجابه فان قلت الوجوب العقلي هو
ان يكون العقل في ذاته بحيث يحقق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم
والعقاب فلا يكون مستفادا من الشرع والايجاب من الله سبحانه بمعنى
كشف الوجوب لا اثباته كما حقق فيما سبق فان حمل قوله او كان ايجابه على الكشف
لم يكن له معنى وان حمل على الاثبات لم يوافق القاعدة قلت الظاهر من مذهب
المعتزلة ان الوجوب واخواته صفات ثابتة للافعال في ذواتها لا من
الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على ان للافعال صفات في
ذواتها تقتضي الايجاب والتحريم وغيرهما من الله سبحانه والعقل قد

يطلع

يطلع على ذلك بانه او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا
المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فاورد بينك التوجيهين
قوله فلان منه اي من الشكر فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية و
ذلك لان الشكر عندهم ليس قول القائل الشكر لله او الحمد لله او ما
يماثل ذلك كما يسبق الى الوهم لان الفعل لا يوجب النطق بلفظ دون
اخر بل هو صرف العبد جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله و
اعطاه كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقي اوامره وانذاراته
وعلى القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد في كتابه الكريم ولهذا
وصف الشاكرون بالقلة قال في الاحكام شكر الله تع عند الخصوم
ليس هو معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة
عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها بتجنب المستقبحات
العقلية وفعل المستحسنات العقلية والتفسير الاول اشمل وبما في الكتاب
انسب قوله ولا حظ للنفس فيه اي في فعل الواجبات وترك المحرمات
وما هو كذلك اي ما هو مستقر بلا حظ لا يكون له فائدة دنيوية قوله
لا مجال للعقل فيه قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك
حسن بعض الافعال الموجبة للثناء والثواب فقد قالوا باستقلاله
بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال بالاستقلال
نعم لو لم يسلم القاعدة لسقط المنع وقيل الجزم بالفائدة الاخروية اعني
حصول الثواب او دفع العقاب انما يحصل لو لم يكن للاتيان با

لشكرا احتمال العقاب وهو ممنوع ولعل الشيخ نظر الى ان المعنيين في الحسن
والقبح استحقاق المدح والذم فقط لاعتبارهم اياهما بالقياس الى الله سبحانه
ايضا ولا يتصور فيه استحقاق ثواب او عقاب قوله وقولهم هذا اى
قولهم بحصول الامن من احتمال العقاب بناء على كونه لازم الخطور على بال
كل عاقل مردود لانا نمنع لزوم الخطور الاحتمال في الكل بل المعلوم عدم
الخطور في اكثر الناس ولا يحصل من تسليم الخطور في البعض مطلوبهم
لايجابهم الشكر على كل عاقل ولو سلم لزوم الخطور في الكل فان التخوف
العقاب على الترك الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور ليست اولى من
ان التخوف العقاب عن الشكر الحاصل من الاحتمال اللازم الخطور
ايضا فيكون ترك الشكر واجبا وباقي الفصل مستغن عن التوضيح قوله
وهو انه لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اعنى عند الاشاعرة اذ لا حكم
عندهم الا الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم
سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش دونها او اختيارية
هي بخلافها وذهبت المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا واما
الاختيارية فقد قسموها الى قسمين ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح والى
غيرها والمناقشة معهم بعد التنزل على ما في الكتاب انما هي في قسم الاول
لا في الثاني ولا في الاضطرارية فانهم اكتفوا في ابطال قولهم فيهما با
بطال قاعدة التحسين والتقبيح وما ذكروه في وجه الانقسام الى الخمسة
ظاهر قال في الاحكام ما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في

النفع

النفع والضر سموه مباحا وان ترجح فعله على تركه فان التحق الذم بتركه
سموه واجبا والا فندبا وما قبحه العقل فان التحق الذم بفعله سموه
حراما والا فمكروها وفيه تصريح بان المكروه عندهم مندرج تحت
القبيح وقد قيل بانحصاره عندهم في الحرام وقد سبق اليه اشارة قوله
والحاظر فنقول انه لو كانت اى ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح من
الافعال الاختيارية محظورة وفرضنا ان من جملتها ضدين لا ثالث لهما
فلا يمكن خلو المحل عنهما كالحركة والسكون فان الجسم بعد آن حدوثه
لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل لزم التكليف بالمحال وانه باطل
على اصلكم قوله لا ينزف اى لا ينزح ماؤه من قولهم نزفت ماء البئر نزفا
اذا نزحته كله او لا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قولهم نزفت البئر اى
ذهب ماؤها فعلى الاول ينزف مجهول وعلى الثاني معلوما قوله والتقريب
واضح التقريب تطبيق الدليل على المدعى وبعبارة اخرى هو سوق الدليل
على وجه يفيد المطلوب فيقال ههنا اذا لم يمكن حكم العقل بالتحريم في هذه
الصورة مع امكان احتياج الجواد الى تلك القطرة وتناهي جوده وما
يملكه فبالاولى ان لا يحكم بالحرمة مثلا في الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع
استغنائه عنها ولا تناهي جوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من انه
مثال اخترعه الاستاد يفيد استبعاد الحظر ولا حجة فيه فلا حاجة
اليه قوله بني على صيغة المجهول لان بني وابتنى بمعنى كذا في الصحاح قوله
لما علم اى بما علم تحريم التصرف في ملك الغير قوله ولذلك لا يقبح اى ولانه

حرمة التصرف بالعقل انما هي بالقياس الى من يلحقه ضرر بذلك التصرف
لا مطلقا لا يقبح ولا يجزم هذه الامور المذكورة لعدم تضرر المالك بهذه
التصرفات قوله ولو سلم فمعارض يعني ولو سلم ان العقل يحكم بحرمة التصرف
في ملك الغير بغير اذنه مطلقا بناء على انه يوجب الخوف من المعاقبة فنقول
هذا معارض بما في منع النفس عن تلك الافعال كتناول الفاكهة مثلا من
الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقا عن النفس واجب بحكم
عقلا ولا يندفع الا بالتناول فلا يكون محظورا بل واجبا وليس تحمل
هذا الضرر الناجز لدفع ضرر الخوف الحاصل من التصرف اولى من العكس
بل ربما كان العكس اولى وما قيل من انا نمنع كون صورة الضرر الناجز
مما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت المتنازع فيها فقد اجيب
عنه بان المراد جواز الضرر الناجز فلا يخرج عنها فان العقل وان لم
يقض فيها بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز وقد يقال
الظاهر ان اكل الفواكه من صورة النزاع ايضا فاندفع المنع قوله وان
اردت خطاب الشارع بذلك اي بعدم الحرج في الفعل والترك قوله
فالمفروض انه اي المتنازع فيه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع
ولا بالقياس اليه فان ذلك اي عدم الحكم للعقل فيه بحسن او قبح في
حكم الشارع وبالقياس اليه هو معنى عدم الحكم بحسنه او قبحه وقد
فرضته كذلك اي لا حكم للعقل بحسنه او قبحه فلا يثبت فيه شيء من تلك
الاحكام فلو اثبت الاباحة لزم التناقض فهو ثبوت الاباحة و

عدم بها بحكم العقل ومثل ذلك في المحرم فيقال له ان اردت خطاب الشارع بالحرمة
فلا شرع قبل وروده وان اردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض ان لا حكم
للعقل فيه بحسن او قبح الى آخر الدليل قوله والجواب المعارضة بانه ملك
الغير يحرم التصرف فيه قيل هذه المعارضة مما ينافي تسليم المص الاباحة بمعنى انه
لا حرج فيه قوله فيثاب عليه اي على الصبر عن المنقطع به المشتهى وما يقال من
ان الاشتهاء لا يحصل الا بالتناول فلا بد منه ممنوع قوله كتوقفه على السمع
ثم هذا التوقف في معنى الجزم بعدم الحكم قوله وقد يقال جواب عما رد به المص
المذاهب الثلثة فيقال من قبل الحاظر لا نم ان مجموع الصورتين بلا واسطة
مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة احدهما لا على التعيين
قطعا فلا بد من ادراك حسنه وما يقال من قبل المبيح الفرض ان لا حكم فيه
بخصوصه اذ لا يدرك اي العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة
ولا ينافي عدم الحكم فيه بخصوصه الحكم العام بالاباحة لجواز ان لا يدرك
العقل في كل واحد من اشياء متعددة صفة محسنة او مقبحة مخصوصة به
فلا يحكم فيه بخصوصه ويدرك في الجميع الشامل لها صفة محسنة فيحكم با
لاباحة وبمثله يجاب ان اورد مثله على المحرم فانه يدفع ما يتوهم ههنا من
ان الحكم بالحظر او الاباحة ينافي محل النزاع ويقال من قبل الواقف ان
اريد ان ثمه حكما باحدهما من الحظر والاباحة في نفسه ولا ادري ايهما
هو الثابت في الفعل المعين فالتوقف بمعنى عدم العلم قوله وانه هو
الشرع من قبل المجيبي زيد وكرمه قوله وفيه لزم مما بين اي من الخصا

الحاكم فى الشرع وبطلان كون العقل حاكما ان الحكم انما هو الحكم الشرعى
فقط قوله والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام هذا مفهومه بحسب
اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا
اللهم الا اذا اريد بالحكم معنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى
قال فى الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من
هو متهيئ لفهمه فاحترزنا باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة
وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود به الافهام عن كلام
لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن
الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ
عنه الشرح ولهذا ايلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم والكلام يطلق
على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب
اما الكلام اللفظى او الكلام النفسى الموجه نحو الغير للافهام واريد به
ههنا المعنى الثانى فان الخطاب اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب
والسنة دلائل الحكم الذى هو ذلك الكلام النفسى على الوجه المخصوص
فاندفع ما يتوهم من ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة
والدليل الشرعى ليس الا خطاب الله او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم
ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه فان
الدليل هو الخطاب اللفظى والحكم هو الخطاب النفسى ولا استبعاد
فى كون اقوال الرسول وافعاله عليه السلم كاشفا عن الحكم القائم بذاته سبحانه و

كذا

كذا الاجماع وغيره قوله انا وجب طاعتهما بايجاب الله تع اياها كان قائلا
يقول اذا امر الرسول المكلف او السيد العبد وجب عليهما المامور به فقد
ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا حكمه فاجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تع فامرهما كاشف
عن ايجابه الذى هو الحكم قوله ليتناول ما الابهم من احكامه كخواص
النبى عليه السلم حاسيا الى الاشارة اليه وكشهادة خزيمة وقد يجاب بانه
من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك
مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع
لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه
بجميع افعال المكلفين فانه ظاهر البطلان وكذا ما قيل من انه يفهم بانه
من مقابلة الجمع بالجمع المفيد للتوزيع لان ان اريد المقابلة بين الخطاب
والافعال فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين
فلا يفيد التوزيع ههنا كما لا يخفى قوله هكذا قيل اى فى حد الحكم
فورد عليه قوله تع والله خلقكم وما تعملون وكذا قوله تع خالق كل شيء
فانه داخل فى الحد وليس بحكم شرعى اتفاقا قوله ليس فيه اقتضاء اى لفعل
المكلف ولا تخيير بالقياس اليه انما هو اخبار بحاله لداى لفعل المكلف
وهو كونه مخلوقا لله سبحانه وتعالى ان جعلت ما مصدرية او للمكلف
وهو نسبة العمل اليه ان جعلت موصولة قوله فورد عليه الفاء للاشارة
بان الزيادة الحافظة للطرد هى سبب بطلان العكس اى فورد على

الحلو بهذه الزيادة كون الشيء دليلا كالدلوك للصلوة وكون الشيء سببا
كالزناء لوجوب الجلد وكون الشيء شرطا كالطهارة للصلوة وقوله
من احكام لا اقتضاء فيها ولا تخيير بيان لما سبق وقوله فانها تخرج تعليل
للورود قوله فزيد عليه ما يعم فان قلت زيادة القيد على ما في حيز النفي
لوجوب العموم وانما في الاثبات فلا قلت هذه الزيادة ليست قيدا
للمزيد عليه بل هي عند التحقيق في قوة حد اخر فالحد معنى في قوة تلك حدود
قوله ويحصل بجعله فان الدلوك مثلا انما صار دليلا في الصلوة بوضع
الشارع وجعله اياه دليلا وكذلك السبب والشرط وهذا القسم يسمى
خطابا وضعيا والاول خطابا تكليفيا قوله اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء
العمل بمعنى كون الدلوك دليلا للصلوة وجوب الاتيان بالمدلول
عنده فهو رجع الى الاقتضاء فان قلت الدلوك سبب لوجوب الصلوة
على ما سياتي لا دليل عليه قلت سببيته عند التحقيق راجعة الى الدلالة
ولذلك لم يذكر هناك الدليل فصح التمثيل ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب
الجلد هو وجوب الجلد عند الزنا فهو رجع الى الاقتضاء ومعنى جعل
الطهارة شرطا لصحة الصلوة جواز الانتفاع بالمبيع عند الطهارة و
حرمة الانتفاع به دون الطهورية فهو رجع الى التخيير والاقتضاء
ومعنى جعل النجاسة مانعة للصلوة وحرمتها معها وجوازها دونها
قوله واما الثاني فقيل انه اي ما ذكر من الخطاب الوضعي ليس بحكم بل
هي علامات معرفة الاحكام قوله ولذلك اي ولان تعلقه بفعل المكلف

ليس من حيث هو فعل المكلف عم فعل المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم
واعمالهم وان جعل من باب التغليب شمل سائر الحيوانات وافعالها ايضا و
قد يقال يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا لا يتعلق الا بفعل المكلف
من حيث هو مكلف وليس حكم شرعي اتفاقا قوله قال في المنتهى ان
فسر الآمدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم الشرعي فالتعريف دوري
لان تصور متعلق الحكم الشرعي موقوف على تصوره فلو عرف الحكم بمتعلقه
كان دورا ولو سلم ان لا دور من حيث ان تصور المتعلق يتوقف على
تصور الحكم الشرعي بوجه ما لا على تصوره بهذا الوجه المخصوص واللازم
ان تصوره بهذا الوجه يتوقف على تصوره بوجه ما ولا استحالة فيه
فلا دليل في اللفظ على متعلق الحكم الشرعي فان الفائدة الشرعية لا يفهم
منها ذلك اصلا فيفسد الحد وان لم يفسر الآمدي الفائدة الشرعية بما
لمتعلق بل عما لا يكون حسية ولا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال
هذا القيد احتراز عن خطاب بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار
عن المعقولات والمحسوسات ورد على طرده الاخبار الشارع بالمغيبات
كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وامثاله فزيد على الحد الذي
ذكره الآمدي قيد يخصه بالانشاء ويخرج عنه ما اورد عليه من الاخبار
وهو قولنا تختص به اي لا يحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب
وبهذا القيد اندفع النقض لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد نطلع عليها

لامن الخطاب الشرعي فان اذ مدلوله خارجيا قد يعلم اذا وقع بدون اطلاع
عليه قال في المنتهى والجمع الزيادة يرد عليه قوله تعم فنعم للماهوون ونعم
العبد وقوله ولا دور دفع لما يتوهم من ان معرفة الخطاب المفيد فائدة
مختصة موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف تصور الكل
على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب كما ذكرتم من انها لا يحصل
الا بالاطلاع وتقريبه ان المتوقف على معرفة الخطاب حصول الفائدة
وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا
دور فان قلت قولكم لا يحصل الا بالاطلاع عليه دل على ان معرفة
الفائدة متوقفة على معرفة الخطاب والدور لازم نعم لو قيل لا يحصل
الا به ليتم ما ذكرتم قلت العلم بحصولها متوقف على العلم بحصول
الخطاب وتصورها متوقف على تصورها فلا دور اصلا وهذا
اى اختصاص فائدة الخطاب به حكم كل خطاب انشائي فانه لا
يطلع على فائدته الا به اذ ليس له خارج يطلع عليها الا من الخطاب
بخلاف الاخبار على ما سياتي تحقيقه قوله واعلم نصرة للامدي بان
له ان يفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما حصولها بخطاب الشرع
دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل وورد خطاب الشرع
به ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل
يفيد العلم بها فلا حاجة الى زيادة قيد يختص به لاخراج مثل
الخبر كما قال الامدي وهو مطرد ومنعكس لا غبار عليه فان

قيل

قيل ان حمل الخطاب على اللفظي كانت فائدته مدلوله الذي هو الخطاب النفسي
فيلزم ان يكون الاول الحادث محصلا للثاني القديم ويشكل اخذ
الحكم بهذا المعنى في تعريف الفقه وان حمل على الخطاب النفسي فما فائدته
التي يحصل به قلنا الايجاب الذي هو الخطاب النفسي مثلا يحصل و
جوب الفعل الذي لا يستفاد الا منه وستسمع في هذا كلاما عن قريب
واما قول المص يختص به اى هو لا يفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له
فاعلم في تحقيقه ان الخبر كما يستعمل فيما يعبر له لفظ ومعنى يدل اللفظ
عليه ثابت ان ذلك المعنى في النفس وقوله ومتعلق بفتح اللام و
ان جاز كسرها عطف على معنى وقوله يشعر على بناء الفاعل مسند الى
اللفظ ويجوز ان يقرء على بناء المجهول مسندا الى ما بعده وعلى التقديرين
الجملة صفة للمتعلق يعني وللخبر ايضا متعلق لمعناه يشعر لفظه بوقوع ذلك
المتعلق في نفس الامر فاللفظ يدل اولا بالذات على المعنى النفسي
وثانيا وبالعرض على وقوع المتعلق وانما قال يشعر دون يدل
لان المتبادر الى الفهم امتناع تخلف المدلول عن الدليل لكنه
جائز هيهنا لكون الدلالة اللفظية غير قطعية وفي الاشعار
تنبيه على جواز ذلك فهو اولى قوله ومثله على طريق الكناية
مبالغة اى ومثل الخبر في ان يكون لمعناه النفسي متعلق خارج
عنه يشعر لفظه بوقوعه يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير
ذلك الخبر اللفظي والمعنوي كالحس والعقل واما الانشاء نحو

ثم قد لفظ ومعنى قايم بالنفس ولا يدل على ان النفس متعلقا واقعا فى
نفس الامر فلا معلول لخارج له عن للمعنى النفسى يراد به اعلام ذلك
الخارج كما فى الخبر انما يراد بالانشاء اعلام المعنى النفسى وهو
الطلب مثلا والمعنى النفسى مما لا يعلم الا باللفظ الدال عليه الصادر
من المتكلم توقيفا عليه فالخطاب الانشائى يختص فائدته بان
لا يحصل العلم بها الا بالاطلاع عليه وكان معناه لا يفهم الا
منه كذلك ما يتفرع عن معناه كالوجوب المترتب على الايجاب
لا يحصل الا به ولا يستفاد الا منه فلا يتوهم من هذا الكلام
كون الخطاب فى التعريف محمولا على اللفظ واذا عرفت ان الحكم
هو الخطاب الانشائى فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ولله
على الناس حج البيت مما يصلح للانشاء استعمالا للخبر فيه مبالغة
والاخبار عن الايجاب سابق على هذا الخطاب اجراء له على
اصله مترددين كونه حكما على النقض بالاول لاختصاص
فائدته وبين عدمه اذ لمعناه متعلق خارجى يمكن ان يعلم لا
من هذا الخطاب قوله وسياتى يعنى فى مسئلة لا تكليف الا
بفعل قوله وهيهنا نكتة وهى ان الحكم اى الشرعى كما علمت نفس
خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكرنا الايجاب مثل هو نفس معنى قوله
افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة
حقيقة قائمة به يسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس المتعلق

منه صفة حقيقية اى لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة
موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه
تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اى معنى قوله
افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما اى الايجاب والوجوب متحدان
بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان
بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا
الحال فى التحريم والحرمة فلذلك اى فللاتحاد ذاتا الاصوليين جعلوه
اقسام الحكم الوجوب والتحريم كما فعله المصنف تنبيها على هذه النكتة فان
قيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك
ينافى الاتحاد اجيب بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار
آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر ولهذا الجواب
ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ واحد باعتبارات
مختلفة محل مناقشة نعم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل
من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن
لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هى المسمات بالوجوب اعنى
كونه بحيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل
من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم

بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كان هناك شبه قيام باعتبار التعلق
ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية
سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك واعلم ان هذه المباحث لفظية
اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا
مثلا وفي ان الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب الايجابي فلفظ الوجوب
ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث هو تعلق بالفعل كان الامر
على ما قرره في الشرح ولا بد من المساهلة في وصف الفعل ح بالوجوب
وان اطلق على كون الفعل حيث تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات
ويلزم المسامحة في عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الآخر
والله اعلم قوله ان ما ذكرنا تم بناء يريد ان ما ذكرناه من تعريف الاقسام
الاربعة الوجوب والندب والحرمة والكراهة مبني على ان الطلب
دائما الفعل كما اشير اليه في صدر التقسيم وسياتي تفصيله فالمطلوب في
النهي هو الكف وفي غير الكف واما من يرى ان الترك المطلوب
بالنهي هو نفي الفعل وعدمه لكونه مقدورا عنده بان لا يفعل الفعل
لا ان الفعل عدمه فهو يطرح في تعريف الوجوب والندب قوله غير
الكف لانه كان لاخراج التحريم والكراهة وكذا يسقط الكف عن
تعريفهما لان المطلوب بهما ح هو نفي الفعل قوله فنبه عليه اي على
عدم انتهاض الترك سببا للعقاب اذا كان في جميع الوقت بقوله
في جميع الوقت لئلا يتوهم ان الواجب الموسع قد يترك في بعض

اجزاء

اجزاء الوقت ولا عقاب على تركه بل لا استحقاق عقاب اصلا فلا يكون
تركه سببا للعقاب فيخرج عن التعريف قوله على انه بيان لكون القيد المذكور
غير محتاج اليه اذ لا يخل عدم ما ذكره بالتعريف لان المعتبر فيه ح هو انتهاض
ترك الفعل سببا في الجملة للعقاب وهو اعم من انتهاضه سببا له دائما وعلى
جميع التقادير ومن انتهاضه سببا له على بعض الوجوه فالواجب الموسع
بل وجوبه داخل في التعريف بدون ذلك القيد نعم فيه تنبيه على زيادة
تفصيل وفائدة قوله علم انه يفهم اعتبر العلم ولم يقل ما من شانه ان يفهم
لفائدتين احديهما ان العبارة الثانية يتبادر منه كون الافهام بالقوة
فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل وثانيهما ان المعتبر فيه الحكم بكونه مفهما
في الجملة فالا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا
بل ان كان مما يخاطب به يكون لغوا يجب الحمل على ذلك التقدير
وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال والاستقبال بل مطلق الا
تصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة
افهم في التعريف الاخر معنى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي
والحال قوله ما معنى سببية الفعل للعقاب لم يتعرض لسببية الفعل للثواب
لانها يعرف بالمقايسة فيقال معنى كونه سببا انه لو اثيب به وقيل انما
اثيب لكن اللام العقل اي واقعة كما في قولك احسن فلان الى
محسنه ولم ينفرع عنه كما في قولك اساء اليه ولم يستقبح في مجاري العادات
والحاصل ان الافعال ليست اسبابا موجبة للثواب والعقاب

واستحقاقهما عند الاشاعرة انما هي امارات معرفتهما ملائمة في ذلك
وفي ترتبهما عليها للعقل في مجاري العادات قوله واعلم بعد هذا
كلها اشارة الى ان المص وان بالغ في المحافظة على هذه التعريفات
كما علمت لكنها لم يخل عن خلل فان ه وجوب الكف المستفاد من قوله
كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل
طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد
من كف اذا استعمل فيه ولما كان الحال في كف ملتبسا لاحتماله الا
يجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف فهما ههنا
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في التميز بينهما من
اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث
يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب او يعتبر من حيث يتعلق
الكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام
بعضها من بعض ولو حمل كلام المص على اعتبار الاضافة لزم ان
كان يكون قوله غير كف في حد الوجوب والندب مستدركا ومنهم من
اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا
لان صومه طلب لفعل هو كف واجاب بانه يمكن ان يمنع كونه
كفا لان جزءه اعني النية غير كف قوله اذ اوجب المرض اي ثبت
او يستقر او زال عند الاضطراب فلا تبكين باكية لان ذلك علامة
اشتغاله بمشاهدة امر من امور الاخرة قوله وهو خطاب بطلب

فعل يناسب ما سبق في تعريف الحكم بالخطاب ولا يخالف ما يفيده في التقسيم
من انه الطلب فان الخطاب النفسي اعم من الطلب وكما يجوز اضافة
العام الى الخاص يجوز اعتبار ملابسته اياه فيصح انه طلب وانه خطاب بطلب
وانه خطاب متلبس بطلب وقد وقع في عبارة المتن بعض قوله والواجب
هو الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم وهو اشارة الى معنى الواجب ضمنا كما
ان قوله ما تقدم اشارة الى معنى الوجوب صريحا ومنهم من قال معناه كما تقدم
من معنى الوجوب او كما تقدم من ان المشتق يدل على ذات متصفة
بالمشتق منه وانت تعلم ان الاول تكرار والثاني بعيد قوله ومنه يعلم
حد الاقسام الاخر وحد متعلقاتها فيقال مثلا الندب خطاب بطلب
فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب والمندوب الفعل المتعلق
للندب فهو فعل غير كف تعلق بخطاب بحيث ينتهض فعله خاصة سببا للثواب
وعلى هذا فقس البواقي قوله وهو مرد وجواز العفو لا يكفي مجرد الجواز بل
لا بد من اعتبار الوقوع فلهذا قال فيخرج عنه الواجب المعفو عن تاركه فان
قيل لو اريد بقولهم ما يعاقب تاركه ما يستحق تاركه العقاب بتركه فسر الاستحقاق
بنحو ما فسر به السبب لم يتوجه النقض قلنا ما ذكرتم راجع الى تعريف المص
لكن تغيير الالفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة ظاهرة غير جائز و
قد ذكر في الاحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا وقال وان
اريد به انه لو عوقب به لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا باس به قوله لان
ايعاد الله صدق لان الايعاد بالعقاب خبر واخباره تعالى صادقة قطعا فيلزم

العقاب على الترك لذلك وان كان تركه في حق غيره ثم يعد كرما و
فضيلة قوله فالمراد بالذم شرعا نص الشارع به اي بالذم كما يقول
ذموا او ليذم تارك الفعل الفلاني او هو مذموم او نص الشارع
بدليل الذم كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك المامور به ولم يرد
صيغة يذم معنى الحال او الاستقبال بل ثبوت الذم بالفعل على احد
الوجهين فاندفع ما قيل انه ان اريد به الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه
عمن لم يشعر بتركه الواجب وان اريد به ان الشارع يذمه بطل العكس
ايضا لانه لا يذم تارك الواجب بل ذمه وكذا اندفع ما اورده المص في المنتهى
قائلا ان اريد بذم الشرع نص الشارع عليه فلا يوجد في الجميع يعني
ان الشارع ما نص على ذم كل تارك اي واجب كان وان اريد نص
اهل الشرع بالترك على وجوب الفعل هذا مع ان المراد ظاهر الاندفاع
قوله وذلك لانه لا وجوب ذلك اشارة الى تقييد الذم بالشرع على
المعنى المذكور يعني ان تقييده به لانه لا وجوب عندنا الا بالشرع فلا
ذم الا من جهته قوله وهو الموسع قيل الموسع داخل في الحد وان لم
يقيد بهذا القيد فان الواجب الموسع هو كالظهر مثلا في جزء من
اجزاء الوقت فتركه انما يتحقق بتركه في جميع الوقت وتاركه في بعض
الوقت ليس تاركا للواجب وبالجملة ما ذكره في المخيرات ههنا فلو
اعتبر مذهب من قال انه واجب في اول الوقت مع انه لا يذم بتركه

فيه

فيه او يقال كل واحد من الافراد المتفقة الحقائق الواقعة في اجزاء الوقت
واجب كما قيل في المخير احتيج في ادخاله الى قوله بوجه ما فظهر ان الاحتياج
اليه في الموسع والمخير انما هو على المذهب المردود واما على المختار فلا
بخلاف فرض الكفاية فانه على العكس قوله فلذلك اي فلان الواجب
في المخير عند المص يذم تاركه على تركه باي وجه فرض لم يذكر المخير ههنا
ولم يقل ان القيد لادخاله ايضا كما ذكره غيره من اصحاب الفن قوله فان
قال القاضي لانم ان هذه الصلوة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل
هي واجبة لكنه سقط الوجوب فيها بالعذر الذي هو النوم والنسيان
والسفر فيكون من افراد الواجب فلا يخل دخولها في حده بالاطراد قوله
اي يجب الذم ان اراد وجوب الذم بالقياس الى المكلفين يفهم منه
ان المفهوم الذم على ترك الواجب بالقياس اليهم ولا شك ان ذلك
على تقدير علمهم بتركه وان اراد بالقياس الى الشارع فلا وجوب
عليه ولا منه ويمكن ان يفسر وجوب الذم بالمعنى اللغوي اعني الثبوت
وان كان بعيدا جدا ولو لم يتعرض في الذم للوجوب وجعل الضمير
المستتر في لفظ يسقط المذكور في المتن ثانيا راجعا الى الذم لا الى الوجوب
لكان اولى وح يقال واذا اعتبرت بالوجوب الساقط على الفعل
لاجل العذر حتى جعله من افراد الوجوب فلا يصح تعريفه بدخوله
فيه فلم لم تعتبر بالذم الساقط على ترك فرض الكفاية باتيان الغير
فيصدق عليه انه يحرم يذم تاركه ويندرج في الحد ولا حاجة

فى ذلك الى قوله بوجه ما وكذا الحال فى الموسع فالقيد مستدرك هذا غاية
ما يوجب به الكلام المتن وقد وقع فى بعض نسخ الشرح هكذا وكذلك
يقال الوجوب يسقط بفعل البعض فاذا اعتدت بالوجوب الساقط
بالعذر فلم لا تعتد بالوجوب الساقط بفعل البعض فلا يكون الى
قوله بوجه ما حاجة وكان هذه العبارة وقعت فى الاصل والاثم
غيرت لان المراد بالوجوب فى قوله الوجوب يسقط بفعل البعض
ان كان وجوب الذم فالمعنى واحد والعبارة الثانية ظاهرة
الدلالة عليه فيكون اسد واولى وان كان وجوب الفعل اعنى
فرض الكفاية لم يكن هذا اعتراضا على القاضى بل تقوية له كان كما
لا يخفى قوله وللقاضى ان يقول الخ اذا ترك واجب فهناك مخصوص
وتارك موصوف به فالتارك تارك للواجب بذلك الترك
المخصوص والذم انما يلحقه بسببه فاذا قلنا الواجب ما يذم تاركه
فالمعنى ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذى هو تارك له به و
تارك الكفاية يذم فى الجملة بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية
بذلك الترك لان تركه للكفاية ترك واجب لا يتعين فى نفسه بان
التعين وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم بذلك الترك وان
اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه دون واحد
وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما التبادر منه العموم الى الفهم و
خرج الكفاية فاذا قيد دخل قطعا واما التارك الذى هو القائم

فان تركه فى حال النوم مغاير لتركه حال عدم ولا يلحقه بسبب الترك
الاول ذم اصلا فلا يصدق على صلوته انه فعل يذم تاركه بسبب ذلك
الترك الذى هو تارك له به بل يصدق عليها انه يذم تاركها بترك آخر
وهو الترك الحاصل عند عدم العذر فعلم ان ترك الكفاية وترك النائم
امران متغايران بالوجه المذكور اعنى التعين وعدمه فاذا اريد ادخال
احدهما اعنى غير المتعين نقضا ها على ذلك التعريف بواسطة ذلك
القيد الذى لا يناسب اذ ما عداه ابى عن دخوله فيه و ملخصه ان فرض
الكفاية وصلوة النائم خارجان عن الحد بدون ذلك القيد لكن
خروج الاول بسبب العموم فى الذم وخروج الثانى بسبب اعتبار لحوق
الذم للتارك بالترك الذى هو التارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم
فقط فيدخل الاول دون الثانى لبقاء مخرجه على حاله هكذا حقق المقال قوله المقام
ثبت بقطعى اى دلالة وسندا والظنى يقابله فلا قطع فيهما او فى احدهما قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ظنى فيهما كما اشار اليه قوله والنزاع لفظى اذ لا
خلاف فى ان المعنى المذكور قد ثبت بدليل قطعى من جميع الجهات وقد ثبت
بدليل ظنى ويجب ذلك تعريفا وتسميته واحكامه وان اشترك
الكل فى لحوق الذم على ما ذكره وانما النزاع فى اطلاق هاتين اللفظين
على الكل او بالتقسيط قالت الحنفية الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اى قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصصنا اسم
الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذى عرف من حاله ان الله تعالى

قدره علينا وما علم بدليل ظني سميناه واجبا لانه ساقط علينا لا
فرضنا اذ لا يعلم ان الله تعالى قدره علينا قال الامام في المحصول و
هذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر مطلقا اعم من ان يكون
مقدرا علما او ظنا وكذا الواجب هو الساقط مطلقا اعم من
ان يكون ساقطا مقدرا علما او ظنا فالتخصيص تحكم محض قوله
تقسيم آخر للحكم هذا التقسيم للفعل المحكوم به اولا وبالذات وللحكم
ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء واما بقضاء واما
باعادة قوله الاداء ما فعل لم يقل واجب فعل ليتناول النوافل الموقتة
قوله فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل اي المطلقة اذ لم يقدر
لها وقت الخ فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف
بالاداء ولا يوصف بالقضاء لو قوعد داعا فيما قدر له شرعا
اولا واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك بحج فاسد مجاز
من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك قوله والثاني اذا ذكرها
يعني النسيان ماخوذ من قوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا يرد ان القضا
موسع وقته العمر فلا يتقيد بزمان التذكر لانه لا يدعي انحصار
الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قدر
له ثانيا فان قلت فالنوافل على هذا لها وقت مقدر اولا هو
وقت العمر كما ان قضاء الظهر له وقت مقدر ثانيا هو بقية العمر قلت

البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده
وقت لها واما ان العمر وقت لها للنوافل فمن قضية العقل لا من تقدير
الشرع وان اجيب بان التقدير يقتضي التعيين ولو بوجه والبقية
ممتازة عما عداها بوجه بان الفرايض كذلك متميز عما سواه فلا فرق
بهذا الوجه فان قيل لعله ذهب الى ظاهر الحديث فجعل القضا مضيقا
وقته زمان التذكر قلت ذلك خلاف المختار قوله وليس قوله اولا
متعلقا بقوله فعل رد لما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الاعادة
قسيمة للاداء وجعلوا قوله اولا احترازا عنها قوله واعادة المؤداة يعني
وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها
فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة
لغة قوله وما لم يسبق له وجوب كالنوافل اي الموقتة فان اطلاق القضاء
عليها مجازا قوله تنبيها على انه لا يشترط اي في كون الفعل قضاء الوجوب
على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب وحاصله ما سيصرح به من انعقاد
سبب وجوبه وقد يعترض على قوله ثم لا فرق بين تاخيره من وقت
الاداء سهوا او عمدا بان التاخير مشعر بالقصد فلا يصح تقييده بالسهو
وهذه مناقشة لا طائل تحتها قوله مع التمكن من فعله متعلق بالعمد كما
هو الظاهر ولهذا اخر العمد عن السهو في الشرح وعلى عبارة المتن يجعل
متعلقا بالابعد او تقسيما ابتداء قوله والحاصل ان الفعل يريد ان الفعل
اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لا بكله ولا ببعضه على

وقته لاداية الى تقدم المسبب على السبب فان فعل الفعل فى وقته فهو اداء او فعل
بعده فان وجد فى الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه
لمانع فهو قضاء وان لم يوجد فى الوقت سبب وجوده لم يكن اداء ولا قضاء
ومن جملة الاداء الاعادة لخلل او لعذر فهى اخص مطلقا من الاداء فان
قلت الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على
وقته قلنا قد جعل هناك ذلك النصاب الذى هو جزء سببها قائما مقام مدرف
جعل وقتها كذلك موسعا فلا تقديم فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة
فى وقتها وباقيها خارجة فهل هى قضاء او اداء قلنا ما وقعت فى الوقت اداء
والباقى قضاء فى حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع فى الوقت اقل
من ركعة عند من يجعله اداء ومن لم يجعله اداء لم يعتد بما هو اقل منها
قيل قد خالف الشيخ ههنا فى ثلثة مواضع ساير الشراح الاول انهم جعلوا
الاعادة قسيمة للاداء وقد جعلها قسما منه والثانى انهم علقوا كلمة او لابقوله
فعل وعلقه بالمقيد والثالث انهم حصروا العبادات فى الثلثة ولم يحصرها
وهذا الاخير ليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم ان ما لم يقيد له وقت كا
لنوافل المطلقة والاذكار لا يوصف بشئ من الاداء والاعادة والقضا
قوله هذه مسائل متعلق بالواجب الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى فرض عين
وفرض كفاية وباعتبار نفسه الى معين ومخير وباعتبار وقته الى مضيق و
موسع وباعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد وقد يتعلق بالموسع
مسئلة اخرى وهى ظن الفوات بالموت مع تبيين بيان م خطائه فهذه خمس

مسائل

مسائل تتعلق بالواجب قد صرح الشيخ فى كل واحدة منها انها من مسائل الواجب
سوى مسئلة الاطلاق والتقييد قوله كما تحصل الغرض منه بفعل بعض المكلفين
اى بعض كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو
واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجود الجهاد من اى فاعل كان وكاقامة
الحج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تزلها شبه المبطلين
وحصوله لا يتوقف الا على صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه
بكل واحد على الاعيان بحيث لا يسقط بفعل بعض لافضائه الى الزام ما لا
حاجة اليه ولا ببعض معين لاداية الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان
يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير
معين والمختار هو الاول قوله والاختلاف فى طريق الاسقاط جواب عما
يقال يختلفان فى حقيقة الواجبية لكن الاول متعلق بالجميع فلا يكون
الثانى كذلك والا لاتفقا فى الحقيقة وتقرير الجواب ان اختلاف شيئين
فى طرق الاسقاط بان يسقط احدهما بطريق ولا يسقط الاخر به لا يوجب
الاختلاف فى الحقيقة فان القتل للردة والقتل للقصاص متفقان فى تمام الحقيقة
مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثانى قوله كما جوز الامر اى فى الواجب
المخير بواحد مبهم اتفاقا اى من المتخاصمين ههنا قوله وقد علم الغاؤه اى
الغاء الابهام فى المكلف به فكذا فى المكلف فان قلت انتفاء المانع لا يكفى
فى ثبوت شئ بل لا بد معه من وجود المقتضى قلنا دليل وجوب الفعل مع
عدم الزام الباقين بعد قيام بعض به اى بعض كان تقتضى الوجوب على

ای ان الواجب علی الاعیان لا یسقط
بفعل البعض وهذا یسقط م

بعض مبهم لكنه لم يتعرض له لظهوره ولو كان دليل الوجوب صريحا في بعض كان
الحال اظهر وحاصل الجواب ان الابهام هناك ملغى لامكان تاثيم المكلف بترك
احد الامور مبهما فيعمل بمقتضى الدليل وههنا مانع اذ لا يعقل تاثيم مكلف غير
معين فلا يعمل بمقتضاه بل لو تم يجب الظاهر الاول قوله فلو تصرح بالوجوب
على طائفة اما الوجوب فيستفاد من لولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم
واللوم واما انه على طائفة غير معينة فظاهر قوله ان الظاهر يأول للدليل
القاطع الذي لا يحتمل التاويل قوله من امور معينة انما قيد بالتعيين لان
الامر بواحد مبهم من امور مبهمة لا فائدة فيه اصلا قوله مستقيم اى صحيح جائز
فيكون الواجب بذلك الامر واحدا مبهما من تلك الامور المعينة وما قيل
من ان قوله مستقيم يشعر بان الخصم يدعى عدم استقامة الامر بواحد مبهم
من امور معينة وليس كذلك اذ ليس لاحد النزاع في استقامة هذا الامر
انما الخلاف في مقتضاه فليس بشيء لان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه
فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به ايضا وان تعلق بكل واحد كان
الوجوب ايضا كذلك فمن قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الامر به حقيقة
وكان ظاهر التعلق بواحد مبهم فلا نزاع في جواز تعلق الامر بواحد مبهم
ظاهرا بل في تعلقه به حقيقة فقوله وقال بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة
قولنا وقال بعضهم لا يستقيم تعلق الامر حقيقة بواحد مبهم بل هو فيما يظن
فيه ذلك متعلقا بالجميع فيجب الجميع ويسقط بفعل واحد من تلك الامور
كما ان الكفاية تسقط بفعل بعض قوله فيختلف بالنسبة اى يختلف الواجب

بالنسبة

بالنسبة الى المكلفين ضرورة ان الواجب على كل واحد ما اختاره ولا شك في اختلاف
اختياراتهم قوله لنا القطع بالجواز اى نجزم قطعا بانه يجوز عقلا الامر بواحد
مبهم من امور معينة والنص قد دل دلالة ظاهرة على الامر بواحد مبهم وعلى
وجوبه كما في الكفارة نحو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فوجب
حمل النص على الامر بالواحد المبهم وعلى وجوبه فثبت المطلوب قوله فلو كان
التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع قيل ان اراد الجميع معا فالملازمة
ممنوعة اذ لا يقول بالوجوب بل الجميع كذلك الا بعض من المعتزلة
لا يعبأ به واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الا
خلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب
الا على فعل واجب واحد وتركه وان اراد الجميع بهذا التفسير التزمنا
وجوب تزويج الجميع ووجوب اعتاقه وليس مخالفا للاجماع انما المخالف
له هو المعنى الاول والجواب ان هؤلاء اذا لم يقولوا بالثواب والعقاب
على كل ولا بسقوط الباقي مع الاتيان بالبعض بل قالوا انه يبرء به
من غير سقوط فلا نزاع معهم في المعنى انما الكلام مع من قال انه لو فعل
الجميع استحق ثواب واجبات وان تركها استحق العقاب على ترك واجبات
وان فعل البعض يسقط الباقي كما يدل عليه وجوب الجميع بظاهره
سواء كان ممن يعبأ به او لا قوله ولو كان التخيير معينا لخصوص
احدهما ابطال للمذهبين الاخيرين تقريره ان التخيير والتعيين
متنافيان لتنافي لازميهما لان التعيين يوجب عدم جواز ترك ذلك

المعين وان لا يجزي الاتيان بالآخر والتخيير يوجب جواز تركه وان يجزي
الاتيان بالاخر واللازمان لا يجتمعان فكذا الملزومان فلو كان التخيير
معينا ومع التعيين لا تخيير لزم امتناع التخيير لان وضعه يستلزم رفعه
وكل ما شانه ذلك فهو ممتنع والا اجتمع المتنافيان فالتخيير اذن
ممتنع وهو باطل ضرورة واتفاقا وقد تقرر الكلام هكذا التخيير والتعيين
متنافيان وقد ثبت الاول فانتفى الثاني والاول اوفق بعبارة الكتاب
قوله واذا ابطل القسمان اى وجوب الجميع ووجوب المعين على الوجهين
لم يبق الا القول بوجوب احدهما لا بعينه اذ ليس هناك الا المجموع
والبعض المعين والبعض المبهم فاذا ابطل الاولان تعين الثالث
قوله للمعتزلة في نفي التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا لا نفيه
مطلقا ولعله اورد هذه العبارة تنبيها على ان مال مذهبهم نفي التخيير
اما على القول بالتعيين فظاهر واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان
الوجوب اذا تعلق بكل واحد منها فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي
بفعل بعض فليس معنى التخيير ولا يذهب عليك ان الدليلين الاولين
لو تما لدلا على بطلان ايجاب واحد مبهم ولا يلزم منه خصوصية احد
مذاهب المعتزلة فان كان المراد بهما ابطال مذهب الخصم اولا حتى
يثبت بعد ما يختار بدليل اخر مبالغة في اثباته فلما شنركان بين
المعتزلة باسرهم يستدل بهما كل صاحب مذهب منهم على ابطال مذهب
الخصم ثم يلتجي الى دليل خاص بمذهبه فالقايل بوجوب الجميع الى الدليل

الثالث

الثالث والقائل بوجوب معين لا يختلف الى الرابع والقائل بوجوب
المعين المختلف الى الخامس كما ستقف عليها وان اريد بهما اثبات مذهب
من مذاهبهم فلا بد ان يضم الى كل واحد منهما ما يدل بعد على ثبوته
مثلا القائل بوجوب الكل يضم اليه ما ابطلنا به التعيين وبالعكس
ثم في اثبات احد مذهبي التعيين يحتاج الى ما يبطل به الاخر وبه يكاد
فالحق هو الاول كما اشير اليه في الشرح بقوله للمعتزلة في نفي التخيير بل
وفي المتن ايضا حيث نسبها الى المعتزلة باسرهم ولا يجمعون الا في نفي مذهب
من قال بوجوب الواحد المبهم وليس في شيء منها ما يشعر بخصوص احد
مذاهبهم واما الضمير في قوله قالنا قالوا ثالثا وما بعده فهو راجع الى
بعض منهم بحسب اسعاد الدليل قوله اذ علم المكلف والمكلف به بما به التكليف
ضروري ان اريد بالضروري ما يقابل النظري فهو في علم المكلف ظاهر لانا
نعلم بالضرورة ان المكلف بشيء لا بد ان يكون عالما به والا امتنع
تكليفه به واما في علم المكلف فلا بل هو ثابت بدليل امتناع التكليف الغافل
اللهم الا ان يقال المعتزلة يدعون ان العلم بكون المكلف عالما بما
كلف به ضروري لقبح تكليف غير العالم بضرورة وان اريد به القطعي فلا
غبار عليه قوله وما يستحيل وقوعه لا تكليف به لاستحالة التكليف بالمحال
او العدم وقوعه ثم لما اشتهر بينهم ان يقال لحن نقول بوقوع تكليف المحال
واشار الى دفعه بقوله مع انه لا قايل بان التخيير تكليف بالمحال يعني لو
جوزناه وقلنا بوقوعه فههنا ليس من ذلك اذ لا قايل به بل الكل قايلون

بانه تكليف بالمحال قوله فان قلت ندعي ان غير المعين اشار الى دفع ما قيل
من ان قوله الجواب انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الثلثة
مشتمل على استدراك وهو ذكر الواجب اذ يكفيه ان يقول انه معين من حيث
هو واحد من الثلثة فان هذا التعيين الجنسي كاف لجواز التكليف وعدم
استحالة الوقوع وتعينه من حيث انه واجب لا ينفع في صحة التكليف ضرورة
باحرة عنه وتقريره ان هذه المقدمة جواب عما عسى يورده الخصم بعد الجواب
عن دليله ويقول الواجب هو الواحد المبهم فهو من حيث انه واجب غير
معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه ويمتنع وقوعه
من ذلك الوجه فيلزم التكليف بالشيء من حيث انه مجهول ومن حيث
انه محال والجواب ان الواجب هو مفهوم واحد من الثلثة وهذا المفهوم
امر متعين في نفسه ممتاز عن ساير المفهومات وهو حاصل في ضمن كل
واحد من الثلثة وغير مقيد بخصوصية شيء منها وتعينه ويمكن ايقاعه
في ضمن ايها كان فاطلاق غير المعين عليه لعدم تقييده بخصوصية شيء
منها الا انه لا تعين ولا تميز له في الذهن ليكون مجهولا من حيث انه واجب
او كلف بايقاعه غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال وتلخيصه
ان ما لا تعين له اصلا لا شخصيا ولا غيره يستحيل ان يكون معلوما ومفهوم
احد الثلثة ليس كذلك قطعا فلا يستحيل وقوعه خارجا الا ما لم يقيد بتعين
وبعضه واحد الثلثة مبهما من هذا القبيل دون الاول قوله لما كان المخير
فيه الخاير ترك واحد لا بعينه من حيث هو اخذها مبهما لان الكلام في الواجب

الذي

الذي خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا الواحد
المبهم ووصف المخير فيه لجواز الترك تنبيه على استلزام التميز اياه فينا في
الوجوب كما سيصرح به قوله فالواجب والمخير فيه ان تعددا فان قلت
هذا الشق من الترديد واجب الانتفاء ضرورة ان الواحد المبهم من
ثلثة معينة كخصال الكفارة مثلا مفهوم واحد لا تعدد في نفسه قطعا
فيكون في تقسيم مستقيما قلت يمكن ان يجاب عنه بان هذا المفهوم وان
كان واحدا لكن تشتمل جزئيات متعددة فيجوز ان يقال هو واجب من
حيث وجوده في ضمن بعضها ومخير فيه من حيث وجوده في ضمن البعض
الاخر وح يتعدد الواجب والمخير فيه وتفصيل الكلام ان الوجوب اذا
تعلق بالواحد المبهم فلا بد من حيث هو هو او من حيث انه ان يتعلق
التخيير به ايضا لما عرفت فان كان تعلقهما به من حيث هو هو او من حيث انه
في ضمن فرد معين يلزم اجتماع جواز الترك والوجوب في شيء واحد
وان تعلق به احدهما من حيث هو في ضمن فرد والاخر من حيث في
ضمن اخر ولا شك ان التخيير في المخير فيه انما هو بالقياس الى الواجب
فيلزم التخيير بين واجب وغير واجب وهو ينافي حقيقة الوجوب اذ لا
الزام بالفعل اصلا اما بالقياس الى ما ليس بواجب فظاهر واما بالقياس
الى ما فرض واجبا فلجواز تركه قوله الجواب اما اولا فلان البعض قبل انما يتوجه
عليهم لو كان مذهبهم ان الواجب في هذين المثالين هو الواحد المبهم
اما لو كان مذهبهم وجوب الجميع او المعين على التفسيرين المذكورين فلا

الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا الواحد المبهم
ووصف المخير فيه بجواز الترك تنبيه على استلزام التمييز اياه فينافى الوجوب
كما سيصرح به قوله فالواجب والمخير فيه ان تعدد انا ان قلت هذا
الشق من الترديد واجب الانتفاء ضرورة ان الواحد المبهم من ثلثة
معينة كخصال الكفارة مثلا مفهوم واحد لا تعدد فى نفسه قطعا فيكون
فى نفسه متعينا قلت يمكن ان يجاب عنه بان هذا المفهوم وان كان واحدا
كليا وله جزئيات متعددة فربما يقال هو واجب من حيث وجوده فى
ضمن بعضها ومخير فيه من وتفصيل الكلام ان الوجوب اذا تعلق بالواحد
وانت تعلم ان القول بوجوب الجميع فى مثال التزويج لا يقول به احد نعم يمكن
القول بالتعيين على تقدير به واما المثال الاخر فيمكن فيه القول بكل واحد
منهما لكنه نظرا الى ان القول بوجوب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقبة مخالف
للاجماع كما صرح به فى الشرح والى ان القول بوجوب المبهم فى هذين المثالين بالتعيين باطل قطعا بما ذكره من ذلك يلزم المعتزلة القول به
فيتوجه النقض عليهم والله اعلم قوله واما ثانيا فبالحل ببيان ما هو الحق فيه
اى فى الواجب المخير وذلك الحق الذى بينه هو ان الذى وجب وهو
الواحد المبهم اعنى هذا المفهوم الكلى لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة ولا
تعدد فيه ايضا والتخيير انما هو فى كل واحد من المعينات وليس شئ
منها بواجب لان الشارع لم يوجب احدا معينا من هذه المعينات وان
كان يتادى بكل واحد منها الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذى
هو مفهوم احدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير فى نفس ذلك

الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذى
الذى خير فى افراده فبطل الملازمة المدعاة فى قولهم لو كان الواجب واحدا
لا بعينه من حيث هو واحد مبهما كان المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث
هو احدها مبهما فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب هو الامر
الكلى وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف من ان الامر بالكلى امر بجزئى مطابق
له لامتناع وجوده فى الخارج كما سياتى قلت ما ذكره هناك فهو سهو منه
كما ستعلمه والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر سنعلم
امر كلى فان كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب
ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها او بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من
التحقيق وعليك بالتثبت فى هذا المقام فانه من مزال الاوهام قوله وتعدد
ما صدق عليه اى مفهوم احدها مبهما امر كلى يصدق على جزئيات متعددة
وهو فى نفسه امر لا يتحصل الا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد
تعلق به جواز الترك وعدمه فكانه قد قيل اوجبت عليك احدها واجزت
لك ترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى الكلى فى نفسه بل
معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقى واى اثنين تركت وجب عليك
الثالث فليس شئ معين من الثلثة موصوفا بجواز الترك على التعيين او
بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذاك اخرى
وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير
بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين غير واجب قد اتصف

بعدم الواجب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح ذلك بما اذا حرم
الشارع واحدا من الامرين واوجب واحدا منهما فان ذلك لا يتصور بالقياس
الى المفهوم الكلي بل معناه ان ايهما فعلت حرم الاخر وايهما تركت وجب الاخر
وقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح ذلك في الواجب ولم يرفع حقيقة
الوجوب بخصوله وتعدد ما صدق عليه احدهما اذا تعلق به الوجوب والتخيير
معناه اذا تعلق بمفهوم احدهما الوجوب والتخيير فلابد ان يكون ذلك
باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة تعلقهما به من حيث هو هو
واستحالته من حيث صدقه على شيء واحد وهذا التعدد باق كون تعلق الوجوب
والتخيير واحدا معينا ليلزم اجتماع المتنافيين بل هما اعني الوجوب والتخيير
متنا ولان على متعدد يصلح كل منه ان يتصف باحدهما بدلا عن الاخر ومن
هذا التقرير يظهر ان هذا جواب اخر ومن جملته تتمة الجواب الثاني فمن نظر
الى ظاهر العبارة الموهمة ان الكل جواب واحد وغفل ان الحل يجب المعنى
توهم بحيث لو انضم اليه شيء كان مستدركا وان مبناه على منع الملازمة المذكورة
وفي هذا فقد سلمت الملازمة وحقق بان تعلقهما بهذا المفهوم الكلي كيف يكون
وما له الى منع ان التخيير بين الواجب وغيره يرفع حقيقة الوجوب فان
ذلك فيما ذكرتم من المثال لا فيما نحن بصدده كيف وقد علم من الحل ان التخيير
لم يتعلق بالواجب ولم يخير بين الواجب وغيره ومن هذا الجواب يفهم ثبوت
التخيير بين الواجب وغيره وبالجملة مرجع الاول الى منع الملازمة ومرجع الثاني
الى منع بطلان التالي وما قيل فيه بيانه تم تحقيق المقام ما ذكرنا في الحل اولا

والاعتصام

والاعتصام بحبل التوفيق قوله وهو حصول المصلحة بيان للجامع فان مصلحة
الفعل الواجب على الكفاية يحصل بصدوره عن بعض المكلفين مبهما ومصلحة
الواجب المخير يحصل بفعل احد الامور مبهما لحصول المصلحة مبهم فقد رمشترك
بينهما وهو مناط الحكم في الكفاية فيثبت في المخير مثله وفي قوله وان كان بلفظ
التخيير اشارة الى دفع المانع من عموم الوجوب يعني ان كون الوجوب بلفظ
التخيير لا يمنع عمومه كما في الواجب على الكفاية قيل وفي كون الكفاية بلفظ التخيير
نظر قوله والخصم لا يساعده في التاثير اي في المقدمة القائلة ان الاجماع في
المخير على التاثيم بترك البعض كيف والتاثيم بترك البعض فقط لان القايل بوجوب
الكل لا يسلم التاثيم بترك البعض كيف والتاثيم بترك البعض فقط في قوة المتنازع
فيه فلولا ان المص صرح في المنتهى بذلك اي بالاجماع على التاثيم بترك البعض
حيث قال الاجماع منعقد على تاثيم الجميع وههنا على تاثيمه بترك واحد لامكن تقريب
كلامه في هذا الكتاب على وجه الاستيناف غير متعلق بالاجماع فيكون قوله
والتاثيم بترك البعض سندا فلا يمنع وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى
عليك من تحقيق المقام وبالله العصمة اذا حمل الكلام على ما في المنتهى كان
المص مستدلا لقياسه باثبات الفرق بين المقيس والمقيس عليه بهذا الوجه
وهو ان الاجماع قد انعقد على تاثيم الكل في الاصل وهذا المعنى ليس موجودا
في الفرع بدليل الاجماع على التاثيم بترك البعض فيتوجه المنع على دعوى
الاجماع لانها من مقدمات الدليل على انتفاء الصفة المعتبرة في الاصل
عن الفرع واذا حمل على الاستيناف كان راجعا الى منع ثبوت تلك الصفة

فى الفرع كانه قيل لانم ان تلك الصفة اعنى شمول التاثيم ثابت ههنا لم لا يجوز
ان يكون التاثيم بترك البعض فقط وسند المنع سواء كان مساويا له
او اخص لا يتوجه عليه الكنع اصلا اذ لا يلزم المانع اثبات سنده نعم ابطال
القسم الاول بالدليل مقبول ويشفع المعلل لاندفاع المنع حج ومحصول الكلام
ان المجيب ابدى فى الاصل وصفا يصلح ان يعتبر فى ثبوت حكم الاصل مع
ذكره المعلل فعلى ما فى المنتهى تعرض لاثبات انتفائها عن الفرع بالدليل فيتوجه
عليه المنع فى مقدماته وعلى الاستيناف الكنفى بمنع ثبوتها فيه واسنده فلا
منع على سنده فان قلت فليحمل ما فى المنتهى على الكنع ولجعل الاجماع على
التاثيم بترك البعض سندا فلا يمنع قلت على هذا كان التعرض للاجماع
مستدركا قوله ولو قال يعنى لو قال المص فى الفرق وهناك قد اجمع على
تاثيم كل واحد وههنا لم يجمع على التاثيم بترك كل واحد لكفاه فى مطلوبه ولم
يتوجه المنع اذ لا خلاف فى عدم الاجماع انما النزاع فى الاجماع على العدم
قوله واما ثانيا يعنى ان علة الحكم بشمول الوجوب فى الكفاية ليست ما
ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم كل واحد من المكلفين وههنا
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس قوله فيكون معينا عنده اى حال الايجاب
قبل فعل المكلف ضرورة ان كل معلوم متعين فى نفسه ممتاز عن غيره و
الجواب ان المعلوم يستدعى الامتياز بوجه ما والواحد المبهم من الثلثة
له امتياز فى نفسه فيصلح ان يكون معلوما ولا يلزم التعيين الذى يجب
افراده فاذا اوجب الشارع مبهما من هذا الوجه كان عالما به كذلك

ضرورة ان العلم مطابق للمعلوم قوله اى زايدا على الفعل الواجب اذا نسب
الى زمانه فان كان مساويا له سمى واجبا مضيقا كالصوم وان كان الوقت
زايدا سمى واجبا موسعا كالظهر ولا يجوز ان يكون الوقت ناقصا عنه
الا لغرض القضاء كما اذا طهرت الحايض وقد بقى من الوقت مقدار ركعة
قوله الواجب فى كل وقت هو ايقاع الفعل فيه او ايقاع العزم فيه على الفعل
فى ثانى الحال يدل على ان العزم ليس بدلا عن نفس الفعل حتى يتوجه ان
يقال ينبغى ان يتادى الفعل بالعزم لضرورة تادى المبدل منه بالبدل
وان يقال يلزم تعدد البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت مع وحدة
المبدل وهو الفعل لا المبدل منه هو ايقاعات الفعل فى اجزاء الوقت
والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا فى الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد
وكل بدل يتادى به مبدله وما يقال ان البدل انما يصار اليه عند العجز عن
المبدل منه كالتيمم والوضوء مدفوع بان ذلك فيما لا يكون على سبيل التخيير
قوله وقال الحنفية فى بعض نسخ الشرح والمتن ايضا بعض الحنفية وهذا هو
الصحيح لان المحققين من الحنفية لم يذهبوا الى هذا بل قالوا دل النص ظاهرا
على جعل سببية جميع الوقت وحينئذ يلزم احد الامرين اما وجوب تاخير الفعل
عن جميع الوقت او تقديم المسبب على السبب لانه اما ان يجب تاخيره عنه فيلزم
الاول او لا بل يجوز تقديمه فيلزم الثانى وكلاهما باطل اجماعا فوجب تاويل النص
وصرف السببية الى اجزاء الوقت والجزء الاول من الوقت اولى بهذا الوصف لعدم
المزاحم فان اتصل به الفعل استقر عليه السببية والا انتقلت الى الجزء الثانى

فان اتصل به الفعل فذاك والا انتقلت عند اليه الى الثالث وهكذا الى ان
يبقى من الوقت قدر ربع الفعل فحينئذ يتضيق الفعل بحيث لو اخره كان عاصيا
لكن زفر يقول السببية على هذا الجزء ولا ينتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة
ينتقل هكذا الى الجزء الاخير ولهم في ذلك تحقيقات وتعريفات لا يناسب المقام
قوله وقال الكرخي هذا اى كونه نفلا يسقط به الفرض ويسمى مذهبه بالمراعاة
فان بقى الى اخر الوقت وادرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف
كان ما اداه او لا فرضا والا كان ما فعله نفلا قوله لنا الامر قيد بجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد بتطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون جزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت و
الجزء الاخير على الجزء الاخير فان ذلك باطل اجماعا وليس المراد تكراره في
اجزائه بان ياتى الظهر في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر
تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا التخصيص باول الوقت واخره ولا بجزء
من اجزائه المعينة بل ظاهر الامر ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على
وجوب الفعل بعينه وعلى تساوى نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بوجوبه
على التخيير في اجزاء الوقت ففي اى جزء اداه فقد اداه في وقته قوله فان كان
اخر الوقت تعرض للاخر والاول اذ لم يفعل احد بتعيين جزء اخر من
اجزائه لوجوب الفعل فيه قوله فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا يعني
اذا اخره عمدا ولم يصرح لان التاخير يشعر به قوله لا لكونه احد الامرين
منهما فلو كان هناك تخيير بين الصلوة والعزم لكان الامتثال بها من

بها لى التخيير والتخصيص المذكورين يحكما
باطلاق يجب القول م

حيث

حيث انها احد الامرين ومشتملة على هذا المفهوم المطلق كما علم في تحقيق
الفعل بالتخيير وقوله انا نقطع بدل على ان هذه المقدمة مما علمت ضرورة
من الدين او انها مجمع عليها اجماعا قطعيا قوله وايضا الخ يريد ان الاثم
بترك العزم ليس لان المكلف مخير بينه وبين الصلوة حتى يكونا واجبين
على التخيير لخصال الكفارة بل لان العزم على الفعل واجب اجمالا عند الالتفات
اليه على سبيل الاجمال وتفصيلا عند تذكره بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت
مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند
الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه
وبين الصلوة بل هو واجب قبل وجوبه وبعده قوله بل التاخير والتعجيل فيجايز
لخصال الكفارة قيل الفرق بين ان التخيير هناك جزئيات الفعل وههنا في
اجزاء الوقت وقيل بل التخيير هناك في الجزئيات المتخالفة الحقايق وههنا
في الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الظهر المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت
مثل المؤداة في كل جزء من اجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة قوله ومذهب الشافعية لما علم دليله
بالجواب من دليل الحنفية وكذا علم جوابه من دليلهم لان عكسه ترك اقتصارا اذ
علم من الجواب جواز التعجيل وايقاع الفعل في اول الوقت على صفة الوجوب
فيقال لو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج عن عهدة التكليف باداته
فيه والتالي باطل اجماعا وجوابه انه لا يلزم من وجوبه في اول الوقت تعين
الوجوب لجواز ان يكون على سبيل التخيير في اجزائه وايضا لو تعين اوله لما جاز

تاخير قوله هذه رابعة مسائل الوجوب هذه المسئلة متعلقة بالواجب الموسع
ومعرعد عليه ولهذا صدرت بالفرع في الحصول وغيره قوله مع ظن الموت
اشارة الى اجتماع الظن وبقائه مع التاخير فلا يكون تكرار القول وظن
الموت قوله يجب ظنه متعلق بصار فان ظنه سبب لتعين ما قبل ذلك الوقت
وقتا له شرعا ولهذا اقتضى بالتاخير قوله ولا خلاف معه في المعنى فان القاضي
يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقصودا له شرعا ولا وهم يوافقونه
في كونه واقعا خارجا عما صار وقتا له بحسب ظنه ولا منازعة في المعنى الا ان
يرى القاضي وجوب نية القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار سببا لتعين
ذلك الجزء وقتا صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه وقتا له مقصودا ولا
بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن
كونه مقصودا له اولا في نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان
ولا يلزم منه اعتباره في خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن
المقتضي لتعينه قوله كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فان المكلف اذا ظن
قبل دخول وقت الظهر مثلا انه لم يشتغل به يمضي وقته واخر فانه يعصي اتفاقا
وبعد ظهور خطاء اعتقاده اذا اوقعه في الوقت كان اداء بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطاؤه في التسمية بالقضاء ايضا وهذا بعينه يدل
على فساد القول بوجوب نية القضاء ايضا والا لوجبت في صورة الوفاق
وما يتوهم من الفرق بين الصورتين بان المتعين في احديهما جزء من
اجزاء الوقت المعين له شرعا او لا وفي الثانية ما هو خارج عنها متقدم

لتعينه

عليه فلا تعويل عليه اذ مدار الحكم على التعيين والعصيان بالتاخير وهو
مشترك بينهما قوله ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة الخ فيه بحثان
احدهما انا لا نسلم ان اشتراط جواز التاخير بسلامة العاقبة مع عدم العلم بها
يؤدي الى تكليف المحال انما يلزم ذلك ان لو وجب عليه التاخير بشرط
السلامة اما لو جاز له التاخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب
حتما على المبادرة نعم لما كان جواز التاخير متعلقا بفعل المكلف به وفي ثبوته
على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه الى
ان يقال له افعل هذا الفعل في هذا الوقت او افعله فيما بعده بشرط السلامة
والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون لجواز التاخير فائدة
اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم
تكليف المحال والا فلا وثانيهما ان الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل
فانه ما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا فان جاز
فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجاءة اذ لا اثم بالجائز
واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ما
ذكره من انه لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب
اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى تضيق وقته فلا يرتفع
الوجوب ففيه انه لا يقدح فيما ذكرناه من الدليل المشترك بين الصورتين
غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما المقا ومنه
كل منهما الاخر والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض

اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكر عوه ظن فيعمل به فيما عدا صورة
المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعى دونه وفي الحصول انه يجوز
له التاخير فيما يغلب له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى
تعين وعصى بالتاخير مات اولم يمت ولهذا قال ابو حنيفة لا يجوز تاخير
الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعى يرى ذلك فى حق الشاب
الصحيح دون الشيخ المريض وبهذا الكلام يظهر ان المعارض ليس بقطعى قوله
انما الكلام فى الواجب المطلق قال الشيخ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه
على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليهما مقيدة
وبالاضافة الى الطهارة واجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد
امران اضافيان ولا يبعد اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة
تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفا فى مباحث
الجنس قوله يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة تفسير للمقدور فليس المراد
منه كون المقدمة فى نفسها مقدورة بل ان الفعل مقدور بدونها فيمكنه
الاتيان به مع عدمها عقلا وعادة وفيه مع قوله لكن الشارع جعله
شرطا للفعل اشارة الى انقسام المقدمة ثلثة اقسام ما يتوقف عليه
الفعل عقلا كترك الاضداد فى الواجب وفعل الضد فى الحرام ويسمى
مقدمة عقلية وشرطا عقليا وما يتوقف عليه عادة كغسل جزء من

الراس

الراس لغسل الوجه كله ويسمى مقدمة عادية وشرطا عاديا وما لا يتوقف
عليه باحد الوجهين لكن الشارع جعل الفعل موقوفا عليه وصيره شرطا
له كالطهارة للصلوة ويسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا والمص قد اطلق
الشرط واراد به هذا القسم بدليل المقابل حيث جعل ترك الاضداد غير شرط
فذلك اما اصطلاح منه على تخصيص الشرط بما يتوقف عليه الفعل من جهة
الشرع واما اما على تقدير التقييد بالشرعى وقد حذف اختصارا والظاهر
من الشرح هو الاول قوله بهذا يشهد لفظه فى المنتهى يعنى ما ذكرناه من معنى
المقدور يشهد عبارة المص فى المنتهى ولا خفاء فى تلك العبارة فان كانت على
ما نقل من انه قال فيه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ان كان مقدورا للمكلف
غير لازم له عقلا كترك اضداد المامور به ولا عادة كجزء من الراس فى الوضوء
فوجه الشهادة ان قوله غير لازم له عقلا صفة كاشفة للمقدور ولا فيه اخر
والا لكان الانسب ايراد العاطف بينهما والتمثيل للاول ايضا وانت خبير
بان هذه الشهادة غير صريحة من تلك العبارة فيجوز ان يحمل مقدور فى
كلامه على ما حمل عليه فى كلام غيره ولو ثبت ان المراد ما ذكره كان مخالفا
للمشهور فى معنيين احدهما الفرق بين الشرط الشرعى وبين غيره والثانى
فى معنى المقدور وما يتعذر به قوله عما لا يمكن تحصيله من الالات كاليد مثلا
فى الكتابة وكان المص يرى ذلك اى ما لا يمكن للمكلف تحصيله من الالات
مما هو قيد فى الوجوب بناء على امتناع التكليف بالمحال اذ الواجب بالقياس
اليه مقيد فيكون خارجا عن البحث قوله انا اما ان الشرط يجب برديان

الشرط الشرعي يجب بذلك الامر الذي وجب به الفعل المشروط به اذ لو لم يجب
به وليس هناك امر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون
ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق انه
اتى بجميع المامور به فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف
وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون
الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في
الشرايط العقلية والعادية واما ان غير الشرط الشرعي لا يجب فلانه لو استلزم
وجوب الواجب بامر وجوب غير الشرط بذلك الامر لزم تعقل الموجب بذلك
الامر للغير اذ لو لم يلزم لادى الى الامر بشيء وايجابه مع عدم شعور الامر به
وهو بعينه الاستحالة واللازم اعني لزوم تعقل الموجب له باطل لانا نقطع
بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم الفعل عقلا او عادة
واما الشرط الشرعي فلا يبعد لزوم تعقله لان الشارع لما جعل الفعل موقوفا
عليه فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف
عليه والا لم يلزم ذلك الحكم ورد قوله وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب
لانه طلب مخصوص ولا بد فيه من تعلقه بالمطلوب فكل ما تعلق به الخطاب
كان واجبا وما لم يتعلق به لا يكون واجبا فلو وجب اللازم العقلي والعادي
للفعل ولم يتعلق به خطاب طلب ضرورة ان الامر الوارد لوجوب الفعل
ليس له تعلق باللازم لما كان التعلق داخلا في حقيقة الوجوب وهو
باطل والشرط الشرعي قد تعلق به الخطاب بناء على ما عرفت وما يقال

من

من ان التعلق في الوجوب والطلب ليس ذاتيا غايته انه شيء لازم بين
لا يمكن تعلقهما بدونه فليس بضاير في المقصود لحصوله على التقديرين قوله و
ايضا لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ظاهر ولا يتاتى
في الشرعي لاستلزامه ذلك المحال وكذا قوله وايضا لو استلزم لعصى ولا يجري
فيه لثبوت العصيان بتركه ايضا فان تارك الصلوة مع الوضوء يعصي بترك
كل منهما قوله ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس يريد انه معلوم من
الدين ضرورة او بالاجماع وكذا الدليلان الاخيران لا يجريان في الشرط الشرعي
قوله الجواب عنهما تحرير ان قولهم لو لم يجب لصح الاصل بدونه ان اريد انه
لو لم يجب لامكن الاصل اي الفعل بدون اللازم العقلي او العادي فالملازمة
ممنوعة لجواز ان يتوقف الواجب على امر غير واجب بحيث لا يمكن وجوده
بدونه اما عقلا او عادة وان اريد انه لو لم يجب لكان الاصل واجبا
بدونه فبطلان التالي ممنوع فانه المتنازع فيه وبعبارة اخرى محصل كلامه
انه لا يصح الفعل بدونه فيكون واجبا فنقول ان اردتم فلا يصح الفعل بدونه
انه لا يمكن دونه فاللازم من الدليل انه واجب بمعنى انه لا بد منه لكنه غير
محل النزاع وان اردتم به ان اللازم مامور به شرعا مع الفعل فهو ممنوع وهو
المدعى فاين دليله وكذا قولهم التوصل الى الواجب واجب ان اريد به انه
لا بد في حصول الواجب من التوصل وانه لا يمكن الا به فلا نزاع فيه ولا يفيد
وان اريد المعنى الاخر فهو مصادرة على المطلوب فان قال الخصم قد
انعقد الاجماع على وجوب التوصل وجوبا شرعيا فانهم اجمعوا على ان تحصيل

اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام وليس كذلك في الوجوب والتحريم
الا ان الاسباب وسائل الى الواجب او الحرام فبالحقيقة الاجماع على وجوب
التوصل في الواجب فيتم الدليل الثاني وسيفتح المنع والجواب اما الاول فانتفاء
الاجماع على ما ذكرتم وان سلم فهو في الاسباب خاصة لدليل خارجي هو ان
الواجب لا يتعلق بالمسببات اصلا لعدم تعلق القدرة بها قطعا اما مع
عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها بوجه
فاذا ورد امر متعلقا ظاهرا بالمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب
حقيقة وان كان وسيلة ظاهرا فلذلك اجمعوا على وجوب تحصيل اسباب
الواجب لا لانها وسيلة اليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل مطلقا
فان اللوازم العقلية والعادية اعني شروط الفعل يجب بها الاتيان في ذلك
الدليل لان الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام عرفت انه يمكن
ادراج الاسباب في عبارة المتن في صدر المسألة فان قوله وغير شرط متناول له
باطلاقه ولا يرد عليه ما قيل من انه يدل قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف
في الاسباب مع انها متفق عليها ولك ان تخص غير الشرط الشرعي بما عدا
الاسباب ولا يلزم اهمالها لانها قد علمت ههنا قد فرغ من

حواشية الشريفة بعون
الملك الجبار في يوم الثلثاء ثم
شوال المعظم من شهور [illegible]
بيد العبد الضعيف محمد كريم الحسيني